This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

R404

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS

Imprimerie Paul BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-TROISIÈME ANNÉE

XLV

(JANVIER A JUIN 1898)

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1898

LES

FACTEURS DES CARACTÈRES NATIONAUX [1]

I

Le caractère national n'est pas la simple somme des caractères individuels. Au sein d'une société aussi fortement organisée que l'est, par exemple, une nation comme la nôtre, il se produit nécessairement entre les individus des actions mutuelles qui aboutissent à une manière générale de sentir, de penser et de vouloir, très différente de ce que peuvent être les esprits particuliers et la somme de ces esprits. De même donc que la nation, comme groupe social déterminé, a une existence différente (quoique non séparable) de l'existence des individus, de même le caractère national exprime cette combinaison particulière de forces psychiques dont la vie nationale est la traduction au dehors.

On peut se faire une idée des réactions durables qui se produisent au sein d'un peuple en étudiant, comme l'ont fait de nos jours plusieurs psychologues, les réactions momentanées au sein d'une assemblée ou d'une foule. Qui ne sait que la simple addition des individus ne donne pas la mesure mentale de la collectivité? Chez cette dernière, ce sont les sentiments communs à tous qui peuvent le plus facilement se faire jour et dominer les résolutions; et ces sentiments sont d'ordinaire les plus simples, les plus primitifs, non ceux qui répondent aux couches les plus récentes de la civilisation. Les hommes réunis à l'état de foule valent moins, au point de vue intellectuel, qu'ils ne valent individuellement. Pourtant, si les sentiments des foules sont souvent brutaux, ils peuvent aussi être généreux; mais, dans ce dernier cas, ce sont toujours des sentiments élémentaires et spontanés, éveillant le vieux fond de sympathie humaine, qui constituent la moralité des foules. Au sein d'une nation, les réactions sont infiniment plus complexes et n'ont pas

1. Ces pages sont extraites d'un volume qui va paraître sous ce titre : *Psychologie du peuple français.*

91284

le caractère passager qu'ont les explosions d'une foule ou les passions d'une assemblée. C'est en ce sens, non en un sens métaphysique, que la nation est un « être permanent ». Aussi ne peut-on juger un peuple par l'examen successif des individus dont il est actuellement composé : c'est la composition même qu'il faut arriver à saisir, non les éléments isolés. Ceux-ci ont beau être les conditions du composé : leur mise en relation mutuelle fait intervenir des phénomènes spéciaux et des lois spécifiques, ce qui ne veut pas dire qu'elle crée un être nouveau. Entre les cerveaux des individus se produit un ensemble d'influences aboutissant à une organisation de sentiments et d'idées dont l'explication ne réside plus dans un seul individu, ni même dans la simple somme des individus, mais dans la mutuelle dépendance des individus les uns par rapport aux autres et aussi par rapport à ceux qui les ont précédés. C'est seulement en ce sens, selon nous, qu'il y a « organisme » national, c'est-à-dire solidarité telle que l'explication de la partie doit être cherchée dans le tout, non moins que celle du tout dans les parties.

Toute nation a, en un certain sens, une conscience propre et une volonté propre. C'est là une vérité de sociologie trop méconnue par les systèmes étroits, soit d'économie politique et de politique, soit de psychologie et de morale qui, groupés sous le nom d'individualisme, aboutissent à un véritable atomisme social. Nous ne prétendons pas ici réaliser des abstractions, prêter à un peuple une « âme », un « moi », comme certains sociologues, tels que M. Worms ou Novicow. Il y a là une question de philosophie première et même de métaphysique que nous réservons. Mais, de même qu'il existe en chaque individu un système d'idées-sentiments qui sont aussi des idées-forces, s'exprimant dans sa conscience et dirigeant sa volonté, ainsi en est-il chez une nation. Parmi les idées dirigeantes des divers individus, il y en a qui ont trait précisément à la société même dont ils sont membres, du tout dont ils sont partie. Ces idées sont l'effet et la représentation en chacun de nous des actions et réactions sociales que, pour notre part, nous exerçons et subissons. Chaque Français a sa fonction propre dans la nation et, quelque individuels que puissent être ses intérêts mêmes ou ses devoirs, ils sont toujours liés plus ou moins aux intérêts et devoirs de la France; nous ne pouvons donc pas ne point avoir dans notre cerveau des pensées représentatives du bien commun et de l'idéal commun, plus ou moins exactement interprété, plus ou moins rapporté à nous-mêmes comme centre de perspective. De là, dans l'ensemble des cerveaux et des consciences, un système d'idées reflétant le milieu social, comme il s'y trouve un système d'idées reflétant le milieu

physique. C'est un déterminisme collectif dont une partie est en nous et les autres parties dans tous les autres membres de la communauté. Ce système d'idées mutuellement dépendantes constitue la conscience de la nation, qui ne réside pas dans un cerveau collectif, mais dans la totalité des cerveaux individuels, et qui cependant n'est pas une simple somme d'intelligences individuelles.

Cette systématisation d'idées-forces en dépendance réciproque explique, outre la conscience nationale, la « volonté nationale », qui, comme toute volonté, réalise plus ou moins un idéal moral. C'est par usurpation que les électeurs d'un pays ou, qui pis est, d'une circonscription, décorent leurs votes du nom de volonté nationale. Il n'y a là qu'un substitut pratique, essentiellement partiel et incomplet, dont on est obligé de se contenter jusqu'à nouvel ordre, mais qui n'a pas le caractère de « souveraineté » mystique mis en avant par les démagogues. En fait, le caractère national n'est pas toujours le mieux exprimé par la foule, par ce qu'on nomme le vulgaire, ni même par la majorité actuelle. Il y a une élite naturelle qui, mieux que tout le reste, représente l'âme d'un peuple entier, sa pensée la plus profonde et sa volonté la plus essentielle. C'est ce qu'oublient trop nos politiciens. Rousseau lui-même leur a cependant appris qu' « il y a souvent une grande différence entre la volonté de tous et la volonté générale » : la première n'est qu'une somme de volontés dont chacune peut tendre à un intérêt particulier, la seconde seule représente l'intérêt commun. Tout au moins, pourrait-on dire, représente-t-elle la tendance de la nation entière, produite par le système d'idées et de sentiments qui la dirige; les esprits individuels sont les facteurs de cette volonté nationale, sans qu'aucun d'eux l'ait vraiment en lui. Un individu, en effet, ne connaît jamais entièrement sa propre volonté, si on entend par là son système d'idées et de sentiments directeurs; à plus forte raison ne peut-il connaître la volonté nationale, qui a pour constituants tous les vouloirs individuels, plus leurs actions réciproques et la résultante qui en dérive. Cette résultante va toujours plus loin que chaque individu en particulier ne l'avait prévu et voulu. La volonté nationale ne peut donc jamais être entièrement consciente de soi, pas même dans l'élite, pas même chez le plus grand génie, fût-il Napoléon. L'avenir seul révèle à la longue la vraie direction du mouvement national, qu'on ne peut que prévoir avec plus ou moins d'incertitude d'après l'histoire du passé et d'après l'état présent de la nation.

II

Auguste Comte a considéré l'individu isolé comme une abstraction, et c'était aussi un des principes de Hegel. Les économistes, de leur côté, ont insisté sur l'essentielle solidarité des intérêts, des besoins, des modes de production, de distribution et de consommation, solidarité qui, selon Marx, aboutit aux formes historiques de la propriété et aux régimes du travail. Mais une solidarité plus intime encore est celle qui, comme nous venons de le voir, établit une mutuelle dépendance entre les pensées, les sentiments, les impulsions. La conception d'une nationalité n'est donc ni purement physiologique et ethnographique, ni purement économique. L'individualité nationale se manifeste avant tout par des signes psychologiques : langage, religion, poésie et arts, monuments, l'opinion qu'elle a d'elle-même ou qu'ont d'elle les autres, enfin ses héros et ses représentants historiques. L'histoire d'un peuple révèle aussi son caractère, à la condition qu'on en observe avec soin les moments divers et qu'on en tire ce qu'on a appelé la « moyenne historique ». Il y a en effet, dans la longue existence d'un peuple, des périodes où, par un concours de circonstances particulières, les produits de la vie intellectuelle, morale, artistique, revêtent un caractère qui n'est pas de tous points conforme au génie habituel de la nation; mais, si vous prenez la moyenne d'un grand nombre de périodes différentes, le résultat sera l'image fidèle du caractère national.

La langue, à elle seule, n'est pas un indice suffisant de ce caractère, puisqu'elle peut avoir été importée. Toutefois, même dans ce cas, la comparaison de la langue primitive avec la langue dérivée permet de reconnaître les tendances propres de la nation, qui imprime toujours sa marque sur son langage. Lazarus dit avec raison que la langue est, pour l'esprit d'un peuple, ce que le sol nourricier est pour son corps.

Il y a une logique nationale; chaque peuple se fait plus ou moins consciemment son *Discours de la méthode*. L'un préfère observer, comme l'Anglais, l'autre raisonner, comme le Français; l'un aime mieux déduire, l'autre induire. Chaque peuple a même ses erreurs préférées, ses péchés mignons de logique, sa sophistique nationale. Ainsi non seulement nous devons à notre nation un certain nombre de pensées et d'idées déterminées, mais nous lui devons des formes de pensée, des cadres tout faits où les idées viennent se classer, des catégories sous lesquelles nous les rangeons et qui nous semblent *a priori*. La langue nationale, qui fixe et les idées et les

méthodes, impose ces formes intellectuelles à chaque individu et l'oblige à rester dans le moule commun.

Si le langage est la somme des noms donnés aux choses perceptibles, on peut dire que la mythologie est la somme des noms donnés aux secrets soupçonnés ou conclus derrière ces choses; mais les langues sont beaucoup plus diverses que les mythes, qui se ressemblent d'autant plus qu'on remonte vers les temps primitifs.

Les idées plus ou moins réfléchies d'un peuple sur l'origine et la nature de l'univers, ainsi que sur le sens et la valeur de la vie, agissent nécessairement sur sa moralité, sur son bonheur, sur son caractère : de là l'influence non seulement des religions, mais des philosophies et des littératures; de là leur importance pour la psychologie des nations.

La poésie révèle souvent l'âme d'un peuple, tout au moins ses aspirations les plus profondes. Pourtant, elle ne ferait pas toujours deviner son caractère, sa conduite, sa destinée. La poésie anglaise nous indique les rêves, les sentiments, la nature de l'imagination anglaise; à qui eût-elle fait prévoir l'histoire anglaise? Et surtout, si vous vous attachez à la poésie d'un demi-siècle ou d'un quart de siècle, vous ne pouvez, comme le voudraient les prophètes actuels de la « décadence latine », en tirer des conséquences sur la nation entière et sur son avenir.

III

Trois grandes causes agissent en sens inverse pour former et maintenir la constitution et le tempérament, comme aussi le caractère psychique d'un peuple : la première est l'hérédité, qui fixe la race; la seconde est l'adaptation au milieu physique; la troisième, l'adaptation au milieu moral et social. Le temps élimine peu à peu les individus les moins adaptés, pour conserver de préférence ceux qui s'accordent avec les conditions de la vie en commun. Les deux premières causes constituent les facteurs physiques du caractère national; la troisième constitue le facteur psychique et social. Or, par l'effet du progrès même, une grande loi se manifeste, qu'on peut ainsi énoncer : — A mesure qu'un peuple se rapproche du type moderne, l'action du milieu social va l'emportant sur celle du milieu physique; bien plus, les facteurs physiques tendent eux-mêmes à se transformer en facteurs sociaux.

Certaines qualités acquises, quand elles ont pénétré assez profondément l'organisme pour modifier le tempérament ou même la

structure, principalement celle du cerveau, se transmettent par hérédité et s'accumulent chez les descendants. Il se produit ainsi dans un peuple, par sélection, une déviation progressive à partir du type primitif, et cette déviation est ou un progrès ou une décadence. Supposons que, parmi les individus d'une espèce zoologique, il y en ait un chez qui certain trait particulier s'exagère et franchisse les limites normales (d'ailleurs mal déterminées) : ce changement constituera une variété individuelle; si cette variété devient héréditaire, elle constituera une race ou sous-race, comme le faux acacia sans épines, découvert en 1803 par M. Drouet dans sa pépinière de Saint-Denis, et qui est devenu l'ancêtre de tous les faux acacias également sans épines, aujourd'hui si communs dans nos jardins[1]. Des phénomènes analogues se produisent dans les sociétés humaines. Ce que Broca a si bien nommé les sélections sociales est un agent continuel qui tend à maintenir sous certains rapports, à altérer sous d'autres le caractère national, par une adaptation et réadaptation continuelle des éléments nouveaux de la population aux conditions anciennes du milieu physique et psychique. Pour mieux comprendre cette loi capitale, on peut voir ce qui se passe dans le phénomène de l'acclimatement. Parmi les immigrants, les uns meurent, les autres survivent, selon le degré de résistance au climat nouveau. Ces derniers ont eux-mêmes des enfants plus capables de résister. On a cité, par analogie, un curieux exemple d'adaptation à un nouveau milieu chez le rat et le chat en Amérique. Dans les locaux où sont maintenues à l'état de congélation les viandes destinées au marché de l'Europe, le rat a fini par s'acclimater et par pulluler, en se transformant par sélection en animal à toison épaisse. On a dès lors cherché à lui opposer le chat, mais ce dernier s'accommodait fort peu d'une température constamment inférieure à zéro. Un seul individu parvint à résister, une chatte angora, et sa postérité s'adapta si bien au milieu, qu'aujourd'hui elle souffre et périt à la température normale[2]. Des résultats analogues se produisent pour l'acclimatement des races humaines. Les éléments qui survivent dans une race de colonisateurs sont ceux qui se rapprochent le plus des indigènes par les caractères constitutifs, propres à assurer l'adaptation au climat. En vain une série de races très différentes se succèdent dans une région à traits caractéristiques; de ces diverses races subsistent

1. Voir *Tempérament et caractère*, livre V.
2. Voir de Lapouge, *les Sélections sociales*, p. 135, livre intéressant où se mêlent paradoxes et vérités.

toujours les individus qui reproduisent le mieux le « type régional ». Transportés en Amérique, les Anglais se transforment et tendent à se rapprocher des Peaux-Rouges. Selon M. de Quatrefages, l'Anglo-Saxon-Américain présente, dès la seconde génération, des traits du type indien, qui le font ressembler aux Leni-Lennapes, aux Iroquois, aux Cherokees. Le système glandulaire se restreint au minimum de développement, la peau devient sèche comme du cuir; la chaleur du teint et la rougeur des joues sont remplacées, chez l'homme, par un coloris de limon, chez la femme, par une pâleur fade. La chevelure devient lisse et brunit; l'iris est foncé, le regard perçant et sauvage. On reconnaît là, selon nous, une transformation du type sanguin en type nervo-bilieux, produite par les conditions du climat, qui altèrent les métamorphoses internes : un tempérament d'abord intégrateur se trouve incliné vers la dépense et la désintégration. Ce résultat finit par amener des altérations secondaires dans la structure même des organes; la tête se rapetisse, s'arrondit ou devient pointue; le cou s'allonge, les os zygomatiques et les masseters se développent; les fosses temporales deviennent profondes, les mâchoires massives; les os s'allongent, principalement à l'extrémité supérieure et aux mains, si bien que la France et l'Angleterre fabriquent pour l'Amérique du Nord des gants à part, dont les doigts sont particulièrement allongés. Le larynx est grand, la voix rauque et criarde. Le bassin de la femme se rapproche, dans les extrêmes, de celui du singe. Le langage même tend vers le polysynthétisme des langues des Peaux-Rouges, dont il reproduit les mots-phrases et les phrases-formules. Le goût des couleurs criardes paraît être un autre trait de ressemblance. Quant au caractère, il suit nécessairement les modifications du tempérament et de l'organisme; ce n'est plus l'Anglais, c'est le Yankee. Lorsque cette modification du type anglo-saxon en Amérique ne s'explique pas par le mélange des sangs, elle est un signe de décadence, et souvent de « régression » vers des types ancestraux inférieurs.

Des effets analogues se produisent dans les milieux moraux. Les idées et sentiments des races émigrées prennent en quelque sorte la teinte des pays nouveaux. Les races qui sont venues se mêler en France ont acquis, au moral comme au physique, les qualités qui assuraient le mieux le succès dans notre pays, qui étaient les plus estimées, les plus puissantes sur l'opinion, les plus utiles au point de vue économique, moral, religieux, politique, etc. Ainsi se produisent les sélections qui maintiennent ou modifient peu à peu le caractère national.

IV

Étudier la valeur respective des peuples d'après leurs éléments ethniques, en déduire les chances qu'ils ont dans la lutte pour l'existence, évaluer numériquement, s'il est possible, le degré de supériorité des parties directrices de l'humanité, voilà l'espoir des anthropologistes les plus récents.

La psychologie des races qui entrent ainsi dans la composition d'un peuple offre les plus grandes difficultés. Si l'on pouvait étudier un certain nombre d'individus de sang pur et dégager leur caractère général des variations individuelles, on aurait de précieuses données, mais le « pur sang » est un idéal introuvable. Alors même que tous les traits physiques d'une race sont extérieurement visibles chez un individu, — par exemple chez un Normand typique ou un Auvergnat typique, — il y a nécessairement d'invisibles traces de croisement, surtout dans cet organe si complexe qui est le cerveau. Tel fils peut être le portrait physique de son père sans en être le portrait moral. D'autre part, si vous mêlez des races diverses au sein d'une même nation, il se produira une composition de caractères dont les lois sont encore plus difficiles à déterminer que celles du croisement physique. Les diverses particularités organiques des parents peuvent se transmettre chacune pour soi sans se commander l'une l'autre, si bien que la même couleur des yeux, par exemple, n'entraînera pas nécessairement la même longueur de crâne, ni même des cheveux de couleur identique. Weissmann a en partie expliqué comment se produisent ces combinaisons, le plus souvent fortuites, au sein des germes. C'est, pourrait-on dire, comme un kaléidoscope où quelques morceaux de verre colorés se combinent sans être solidaires : l'un n'entraîne pas l'autre. Au moral, on ne saurait concevoir une aussi complète absence de solidarité entre les diverses aptitudes ou tendances : une volonté énergique retentit sur la sensibilité et sur l'intelligence, et réciproquement. Il y a donc des lois de composition pour le caractère, lois que nous connaissons encore bien incomplètement et qui aboutissent à des résultantes très complexes. La même chimie mentale, nous l'avons vu, se produit en grand chez un peuple : on y retrouve les mêmes résultats grossis, mais encore plus difficiles à analyser.

Malgré ces difficultés, la psychologie des peuples n'est point impossible, puisqu'elle peut se déduire de l'observation des individus et des groupes. Même au point de vue des races, on peut se faire une sorte de *schéma* assez fidèle pour la représentation de

leur physionomie morale. Mais il ne faut pas oublier que les lois de l'évolution tendent à rendre les races anciennes de plus en plus méconnaissables, soit par leur fusion mutuelle, qui va croissant, soit par l'augmentation des diversités individuelles qui viennent recouvrir et effacer le vieux fonds héréditaire. Les caractères vraiment ethniques, produits de l'hérédité, vont en régressant pour laisser la place à des caractères de plus en plus complexes et variés, de plus en plus individuels ou tenant à des influences prochaines de famille. Il en est ainsi même de la taille et du teint. L'isolement des Esquimaux aurait dû maintenir la pureté de leur race; cependant, dit M. de Quatrefages, « les variations de la taille y dépassent les limites individuelles permises... » — « Au passage d'Holham, l'Esquimau ressemblait exactement à un nègre; au goulet de Spafarret, à un Juif », dit Seeman. Selon King, le visage ovale associé à un nez romain n'est pas rare chez eux. Leur teint est tantôt très foncé, tantôt très clair. La variation et le mélange des types physiques et moraux sont encore bien plus grands chez les peuples civilisés : l'Europe centrale nous offre, l'une près de l'autre, toutes les variétés de crânes, de visages, de teints, de tempéraments, de caractères.

En dehors de toute considération de race, le même état social, surtout chez les primitifs, impose des mœurs semblables. La vie des nombreuses tribus d'Indiens de l'Amérique présente les mêmes caractères que la vie des tribus de l'Arabie, de l'Asie centrale et de l'Europe. Les nations sauvages, malgré la parenté de sang, sont divisées, dit Humboldt, « en une grande quantité de tribus qui se haïssent mortellement et qui ne se lient jamais entre elles ». Les principaux ennemis des Indiens Warram, dit Appun, sont les Indiens Caraïbes, qui souvent envahissent leur territoire, les surprennent et les massacrent. On a dit avec raison que les formes d'organisation les plus diverses se rencontrent dans des sociétés de même race, tandis que des similitudes frappantes s'observent entre des sociétés de races différentes [1]. La cité a existé chez les Phéniciens comme chez les Romains et les Grecs; on la trouve en voie de formation chez les Kabyles. La famille patriarcale était presque aussi développée chez les Juifs que chez les Indous, mais elle ne se retrouve pas chez les Slaves. La famille maternelle et le clan s'observent partout. « Le détail des preuves judiciaires, des cérémonies nuptiales est le même chez les peuples les plus dissemblables [2] au point

1. Durckeim, *la Méthode sociologique*, p. 133; Paris, Alcan, 1895.
2. *Ibid.*

de vue ethnique. » Faut-il pourtant en conclure, avec M. Durckheim, que « l'apport psychique », résultant de la nature ethnique, est trop général pour exercer une influence sur « le cours des phénomènes sociaux »? Si la famille maternelle, le clan, les preuves judiciaires, les cérémonies nuptiales se retrouvent partout, c'est qu'il s'agit là de processus proprement sociaux, qui peuvent s'imposer à toutes les races dans les mêmes conditions sociales; mais, au sein d'une nation, tout s'explique-t-il de même? La famille aura beau être organisée identiquement chez deux peuples, l'un aura le respect de la famille, l'autre ne l'aura pas. Est-il bien vrai aussi, comme M. Durckheim semble l'admettre, que le développement des arts en Grèce ne tienne en rien à la race, mais seulement à des conditions sociales? Faut-il croire que des nègres auraient pu remplacer les Athéniens? ou simplement que des Hébreux les auraient remplacés, *et invicem*? Nous ne saurions admettre que rapporter le développement des arts grecs à des dispositions esthétiques soit expliquer « le feu par le phlogistique et les effets de l'opium par la vertu dormitive ». Le génie natif de Phidias était sans doute pour quelque chose dans ses chefs-d'œuvre, et ce génie, à son tour, n'était pas complètement indépendant des hérédités et de la race dont Phidias descendait. « Nous ne connaissons aucun phénomène social qui soit placé sous la dépendance incontestée de la race », dit M. Durckheim. Aux États-Unis, lui répond M. Novicow [1], la présence de 7 millions et demi de nègres, au milieu de 55 millions de blancs, soulève des difficultés considérables qui tiennent à la race et non au milieu. Ce qui est vrai, c'est que les questions de races deviennent de plus en plus secondaires à mesure que la civilisation augmente; en revanche, le milieu social et historique prend une importance croissante.

Selon M. G. Le Bon, les caractères moraux et intellectuels communs, qui constituent un type national, seraient aussi stables que les caractères anatomiques qui permettent de déterminer une espèce. Mais autre est cet organe éminemment plastique et mobile qu'on nomme le cerveau; autres les caractères anatomiques, comme la taille, l'angle facial, l'indice céphalique, les couleurs des yeux ou des cheveux, etc.

V

L'évolution des peuples, comme les darwinistes l'ont bien montré, peut être soit collective, soit sélective. Dans le premier cas, soumis à des influences identiques de milieu, de climat, etc., c'est l'en-

1. *L'Avenir de la race blanche.*

semble des éléments sociaux qui se modifie à la fois; dans le second cas, quelques individus seuls, à qui leur organisation spéciale permet une meilleure adaptation, survivent et laissent une postérité; la société se transforme ainsi par l'élimination graduelle de certaines familles et de certains éléments ethniques. D'après MM. Ammon et de Lapouge, ce dernier cas serait de beaucoup le plus important. La sélection agit, en tout cas, plus rapidement que le milieu et le climat; mais elle exige d'innombrables sacrifices d'individus : « *elle coûte en existences ce qu'elle rend en vitesse* ». Il ne faut donc pas se figurer qu'un peuple passe, dans son ensemble, « de la jeunesse à l'âge mûr, puis à la vieillesse », comme disait Pascal. Le peuple se développe au moyen de la sélection, par la fixation des qualités qui ont protégé les individus; quand il paraît vieillir et dégénérer, c'est que ses meilleurs éléments sont débordés à la fin, envahis, absorbés par des éléments inférieurs qui se substituent à eux. Paul Broca fut, semble-t-il, le premier à employer l'expression : *sélection sociale*. « C'est la société », dit-il avec raison, « qui devient le théâtre principal de la lutte pour l'existence ». La guerre, la colonisation, le taux d'accroissement des populations, la concurrence pour la suprématie industrielle, politique et intellectuelle, tels sont, selon les néo-darwinistes, les phénomènes les plus apparents de la sélection qui se produit entre les divers peuples. Quant aux agents de sélection qui opèrent à l'intérieur d'un même peuple, ce sont la guerre et le service militaire, les migrations intérieures de la population et le développement des villes; la punition des criminels, l'assistance des classes besogneuses, la persécution et l'ostracisme social sur le terrain religieux ou autre, le favoritisme politique et les antipathies politiques, le célibat, les lois, les coutumes, les idées sociales et religieuses à l'égard du mariage et des relations sexuelles, le désir de s'élever, dans ses rapports avec la manière de vivre, etc. [1]. Ces agents sont les principaux parmi ceux qui déterminent l'accroissement ou la décroissance des divers éléments, bons ou mauvais, qui sont constitutifs d'une population.

La *sélection naturelle* permettant seulement la *survivance des plus aptes*, on l'a souvent considérée comme assurant l'accroissement des formes et des types les plus élevés, l'extinction des plus inférieurs. Cette conception n'est pas vraie dans le monde animal, où l'appropriation aux conditions actuelles du milieu n'implique pas toujours une supériorité intrinsèque. Dans le monde social, les forces sélectives opèrent aussi en faveur du type le mieux accommodé

1. Colson, *la Dissociation par déplacement* (*Revue de sociologie*, 1895).

à l'ensemble des conditions actuelles, mais ces conditions ne préservent pas pour cette raison les types les plus nécessaires au développement supérieur de l'humanité; souvent, au contraire, elles les laissent exterminer. Guerre et militarisme, persécutions, célibat religieux, généralisation des conditions plus luxueuses d'existence, aspirations sociales et professionnelles, accumulation de la population, voilà des agents qui ont souvent empêché l'accroissement des éléments supérieurs en qualités physiques, psychologiques et morales. De même, dans la lutte réciproque des nations et des civilisations, « la force brutale a fait disparaître des races de la plus grande importance pour le progrès humain [1] ». La faculté d'adaptation au milieu n'est donc pas toujours en rapport avec la supériorité générale de l'individu et de la race.

Il faut reconnaître que le progrès, dans l'humanité, ne s'accomplit pas fatalement par le seul jeu des « lois naturelles »; le progrès moral exige la moralité des individus, le progrès social exige que les sociétés travaillent à leur propre destinée, au lieu de s'en remettre à la lutte animale pour la vie. Mais, autant l'optimisme des anciennes écoles était peu scientifique, autant l'est peu, à son tour, le pessimisme absolu de certains darwinistes, qui veulent réduire l'histoire à une simple expression de la vie des races [2].

VI

Outre qu'ils ont abusé et abusent encore des considérations ethniques dans la physiologie des peuples, historiens et sociologues ont insisté à l'envi sur l'action physique des milieux, et lui ont prêté parfois un rôle créateur; la sociologie contemporaine doit, au contraire, insister sur la réaction de l'intelligence et de la volonté, provoquée par le milieu même. Les deux termes sont également nécessaires et de leur rapport dépend la solution. L'influence du climat, par exemple, si exagérée par Montesquieu, n'est qu'un des facteurs de l'évolution historique, et son action ne se comprend que combinée avec les autres, avec celle de la race et du milieu social. C'est d'abord en agissant sur le tempérament que le climat peut agir sur le caractère. Les Asiatiques, dont Hippocrate avant Montesquieu notait la mollesse, ont souvent un tempérament bilieux, épuisé par

1. M. Closon, *la Dissociation par déplacement*.
2. Ce pessimisme a été récemment combattu, en faveur d'un nouvel optimisme quelque peu exagéré, par M. Novicow, dans son intéressant livre sur *l'Avenir de la race blanche*.

la chaleur; l'excès de combustion interne ne laisse plus un excédent suffisant de forces à dépenser au dehors. La chaleur extrême rend trop rapide le cours du sang et des fluides; elle fait sécréter et éliminer plus de substances aqueuses et solides, ce qui rend l'organisme moins propre à l'effort et au travail. En excitant le sang et en ouvrant tous les pores, elle rend les nerfs et la peau trop impressionnables. Par là les hommes deviennent plus aptes à sentir, et, en même temps que leur sensibilité, leur imagination est surexcitable. Enfin, l'excès de la chaleur finit par fatiguer et épuiser la sensibilité même. Le froid, au contraire, augmente la fermeté et la force du corps, parce que l'alimentation est plus abondante et mieux distribuée dans la totalité des organes; de là une plus grande aptitude aux travaux difficiles. Cette énergie physique a pour contre-partie une plus grande énergie morale, un besoin d'agir, de se mouvoir, de se dépenser. Le froid contracte aussi les fibres et la peau, d'où une perspiration moindre; les vibrations semblent alors moins faciles à produire dans toutes les parties du corps contractées : la sensibilité est plus difficile à émouvoir. Mais, une fois excitées, et par des causes nécessairement plus sérieuses, les passions sont plus profondes et plus durables. La pesanteur de l'air, son humidité, sa pureté, son agitation ont aussi leur influence. L'humidité continue, notamment, obstrue les pores de la peau, retarde la circulation des « humeurs », diminue la force du système vaso-moteur, enlève au corps entier de l'énergie, émousse la sensibilité et l'activité morale, en un mot prédispose à la lenteur et à l'inertie du tempérament flegmatique. Les aliments mêmes ont une action directe sur le tempérament des peuples, une influence indirecte sur leur caractère. Selon Pythagore, l'excès de la nourriture animale donne aux hommes et aux races quelque chose de dur et de sauvage, tandis que l'abus de la nourriture végétale enlève du ressort à l'activité. Les modernes ont confirmé ces dires. Les anciens barbares et les Peaux-Rouges, grands mangeurs de chair, étaient belliqueux et aventuriers ; plus paisibles sont les peuples frugivores, comme les Indiens, les Égyptiens, les Chinois; les Todas, qui ne vivent guère que de lait, sont d'une extrême douceur. Enfin, la configuration du sol et ses productions ont leur influence. Les pays de forêts ont contribué jadis à faire des peuples chasseurs, généralement barbares et despotiques, comme aujourd'hui encore dans l'Amérique méridionale (et autrefois dans la vieille Gaule); les steppes ont produit plutôt des tribus pastorales, nomades, organisées en familles patriarcales et destinées aux émigrations périodiques.

Mais Montesquieu pousse à l'extrême l'influence du climat quand

il veut expliquer par elle les moindres traits du caractère national. A l'en croire, par exemple, la chaleur produirait la lâcheté; les Romains étaient-ils donc plus lâches que les Germains et les Gaulois? Les Numides et les Carthaginois, qui habitaient l'Afrique, étaient-ils moins braves que les Romains? Les Ethiopiens, dont le pays est peut-être le plus chaud du monde, n'ont-ils pas plusieurs fois soumis l'Égypte? Beaucoup de peuples conquérants sont sortis des pays chauds, comme les Arabes sous Omar et Othman, les Almohades et les Almoravides. Quant à la « cruauté », que le climat chaud produirait aussi, selon Montesquieu, nous la retrouvons dans l'histoire de tous les peuples, aussi bien celle de la Grèce, de Rome, de l'Italie, de l'Espagne, de l'Angleterre, de la Russie, que celle de l'Égypte, de l'Assyrie, de la Perse. Les Esquimaux ont beau habiter un pays froid, ils sont « aussi féroces, dit Ellis, que les loups et les ours dont leurs déserts sont remplis ».

On a aussi souvent reproduit ces remarques des anciens historiens, que les nations blondes du Nord, candides et simples, ont une nature ferme et franche : nos ancêtres franks, race « ingénue », en sont sortis. Les nations brunes des régions méridionales, plus concentrées, seraient plus dissimulées. Mais ce sont là beaucoup plutôt des effets de la race et de l'éducation que du climat. Les Romains accusaient les Carthaginois de duplicité et de fraude; les Grecs se plaignaient de la mauvaise foi des Phéniciens; à leur tour, Gaulois et Germains méprisaient la finesse des Latins et des Grecs. — Approchez, dit encore Montesquieu, des pays du Midi, les passions plus vives multiplient les crimes : « chacun cherche à prendre sur les autres tous les avantages qui peuvent favoriser ces mêmes passions ». — Nous voulons bien admettre et nous venons de montrer que, sous l'influence d'une vive lumière et d'une température chaude, quoique non torride, les combustions organiques devenant plus actives, le sang est lui-même plus chaud et les nerfs plus excitables, par conséquent les émotions plus ardentes et concentrées. Mais c'est là tout ce qu'on peut concéder. Sous les climats tempérés, comme la France, Montesquieu prétend que les peuples sont « inconstants dans leurs manières, dans leurs vices mêmes et dans leurs vertus : le climat n'y a pas une qualité assez déterminée pour les fixer eux-mêmes ». Nous voulons bien encore accorder que le tempérament est alors moins entraîné dans une direction uniforme : en France, par exemple, il est plus indépendant du milieu extérieur, plus dépendant de l'hérédité, d'une part, et, de l'autre, du genre individuel de vie. Mais les vices, mais les vertus? Des millions de Chinois jouissent du même climat que la France; ont-ils cet amour

du changement qui est, dit-on, un des traits du Français, comme il fut un des traits du Gaulois?

Multiples sont les causes des modifications que l'on croit produites par les milieux physiques. Elles tiennent moins souvent à la région habitée qu'aux conditions habituelles de la vie physique et sociale. La détresse, l'alimentation insuffisante, l'excès de travail, les industries antihygiéniques, la sédentarité, l'habitation des villes, sont des conditions défavorables, la plupart sociales, qui peuvent arrêter ou tout au moins retarder le développement corporel. La taille même, qui est cependant une expression de la race et un produit de l'hérédité, se modifie selon les milieux sociaux. Ni un homme, ni un peuple, ne sont donc ce que Moleschott appelait « un total de parents, nourrice, lieu, date, air, température, son, lumière, nourriture et vêtements »; cela fût-il vrai de l'animal humain, cela est faux de l'homme moral et des sociétés. Le milieu physique agit surtout par la matière qu'il soumet à la volonté et à l'intelligence, par les problèmes qu'il leur pose, les difficultés ou facilités qu'il leur apporte : et le facteur intellectuel va croissant en importance. Par exemple, la fertilité du sol est-elle trop considérable, elle pourra incliner à la paresse et au luxe, phénomènes moraux et sociaux. N'est-elle ni trop grande ni trop petite, comme en France, elle tendra, toutes choses égales d'ailleurs, à développer l'intelligence; la stérilité du sol, dans certaines contrées, développera davantage la volonté. Or, ce sont là des réactions de l'homme, plutôt que des actions de la nature. De même, les mœurs ne sont pas identiques dans les cités de l'intérieur et dans les cités maritimes, à Autun ou à Marseille : on connaît l'influence excitante de l'air de la mer. Mais les raisons physiques demeurent encore ici secondaires et sont souvent annulées; ce sont surtout les conditions sociales qui diffèrent nécessairement. Là, une vie simple et uniforme, des esprits attachés aux anciennes coutumes et ennemis du changement; ici, une existence variée, un caractère plus excitable, plus actif et plus mobile, une imagination plus vive, un amour du changement qui fait adopter avec empressement les nouveautés apportées par les étrangers. Les relations économiques sont en ce cas les facteurs les plus importants. Dans des milieux et sous des climats différents, Marseille et Brest auront, comme cités maritimes, des points communs.

Une action du milieu qu'on doit reconnaître, c'est celle qui, par l'intermédiaire des sens extérieurs, s'exerce sur la nature de l'imagination; mais, ici encore, c'est la réaction intellectuelle qui importe. Si, chez l'individu, l'humeur change avec la gaîté de la lumière ou la tristesse du brouillard, comment la continuité des mêmes influences

ne produirait-elle pas chez la nation une sorte d'humeur constante, qui finit par faire partie de son tempérament moyen? Il y a des climats qui excitent à la mélancolie, comme il y en a qui excitent à la gaîté et à l'insouciance. La force de l'imagination, la tendance aux rêves, aux hallucinations même, sont plus ou moins développées selon le climat, le milieu et l'aspect du pays.

Il ne faut pas isoler la question des climats de celle des races. Victor Cousin, lui aussi, ne voyant qu'un côté du problème, a voulu nous persuader que « l'époque de l'histoire qui doit représenter l'idée du fini, et par conséquent du mouvement, de la liberté, de l'individualité dans l'espèce humaine », devait avoir pour théâtre un pays à côtes étendues et très découpées, à montagnes peu élevées, à climat tempéré, etc., bref la Grèce. Ces prophéties après coup sont faciles; en fait, la représentation de l'idée du fini, si fini il y a, n'a guère eu lieu en Grèce qu'à Athènes. Elle eût pu avoir lieu tout aussi bien en France. Le vif génie des Athéniens y a contribué beaucoup plus que la configuration géographique du pays. Hegel, dont s'inspirait Cousin, a dit lui-même : « Qu'on n'invoque plus ce beau ciel de la Grèce, puisqu'il brille aujourd'hui inutilement pour des Turcs; qu'on ne m'en parle plus et qu'on me laisse tranquille. » Ce n'est pas davantage le beau ciel de la Gaule qui a fait la France, ce sont les Français.

Les causes physiques, en somme, peuvent accélérer ou ralentir les changements sociaux, mais c'est là, selon une remarque de Comte, leur effet presque unique. Comte ajoute qu'il ne faut pas oublier l'action inverse de la société sur la nature : celle-ci, peu à peu, la « socialise ». Si les hérédités de race et le milieu physique ont exercé une action, c'est surtout au début de l'évolution : les relations sociales étaient encore trop peu étendues et trop peu complexes pour contre-balancer les influences physiques de la race. Mais, sur un peuple déjà formé, le milieu extérieur n'exerce plus qu'une action très lente ; d'autre part, les mélanges incessants dissocient et, en partie, neutralisent l'une par l'autre les influences héréditaires, pour augmenter celle du milieu social. Les facteurs ethniques et géographiques du caractère national ne sont donc ni les seuls ni les plus importants; les facteurs sociaux, l'uniformité de l'instruction, de l'éducation, des croyances communes, compensent et au delà les diversités des familles ethniques ou celle des milieux physiques. Les Sardes méditerranéens n'ont pas d'affinité de race avec les Piémontais celtes, les Corses avec les Français celto-germains, ce qui ne les empêche nullement de vivre en parfait accord. Les Polonais haïssent les Russes, malgré le sang slave qui leur est commun, et

ils s'assimilient volontiers aux Autrichiens. Les Alsaciens sont Français de cœur, malgré leurs traits germaniques. L'Irlande celtique n'aime pas l'Angleterre; mais le pays de Galles, non moins celtique, est assimilé; de même pour l'Écosse, celte en grande partie, et qui cependant ressemble si peu à sa vraie sœur, l'Irlande. Ni le caractère ni l'intelligence, remarque Lazarus, ne distinguent plus aujourd'hui des Allemands les réfugiés français, si nombreux en Prusse; l'esprit triomphe de la race comme de la terre; les peuples sont « des principes spirituels. »

Ne voir dans l'évolution des sociétés qu'une lutte de races au sein de milieux géographiques plus ou moins favorables, c'est n'apercevoir qu'un aspect de la question, et le plus primitif, le plus voisin de l'animalité; c'est retomber dans le domaine de la zoologie et de l'anthropologie. Jusque chez les races préhistoriques, le grand mobile du progrès social fut la production en vue de la consommation; or, la coopération apparut bientôt aux hommes comme le moyen le plus fécond et le plus sûr de produire les choses utiles. La coopération fit autant et plus pour le progrès que la lutte à main armée, qui elle-même fut remplacée peu à peu par la concurrence pacifique.

Le préjugé relatif à la supériorité des peuples guerriers vient de ce qu'on juge du présent par le passé et de ce que, dans le passé même, on néglige la grande antithèse psychique des peuples nomades et des peuples sédentaires, qui a pourtant joué un rôle énorme dans l'histoire. Nombre de peuples étaient autrefois nomades, soit en vertu de la nature des lieux qui les y obligeait ou les y encourageait (par exemple les vastes steppes), soit en vertu d'une disposition innée pour la vie errante et pour la chasse. Or, la psychologie du nomade est connue : goût de rapine, ruse, habitudes de ravage et de destruction; c'est une affaire d'éducation et de mœurs. Parcourant de larges étendues de pays, le nomade devient généralement fort, surtout agile : il faut qu'il poursuive son gibier au bois, lutte avec lui d'adresse et de vitesse. Au lieu de gibier, c'est souvent un ennemi contre lequel il combat. Qu'il vienne à manquer de nourriture pour ses troupeaux et pour lui-même, pensez-vous qu'il hésitera à envahir le territoire voisin? Souvent ce territoire est habité par des peuples sédentaires, adonnés à l'agriculture. La psychologie de ces peuples est ordinairement l'opposé de l'autre : ils ont un tempérament plus paisible, des mœurs plus régulières; ils n'ont ni les passions, ni les connaissances lointaines du chasseur; ils ne sont familiers qu'avec la petite étendue de territoire qu'ils habitent. Dans ces conditions, ils seront souvent impuissants contre

les envahisseurs. Seront-ils pour cela au-dessous d'eux? La conquête, même dans les temps anciens, n'est pas une preuve suffisante de supériorité. Des nations populeuses et intelligentes ont été asservies par un petit nombre de nomades; la Chine fut vaincue par les Tartares, les Mèdes par les Perses, l'Europe et l'Asie par les hordes d'Attila, de Gengiskan, de Tamerlan. On a même remarqué que ces nomades étaient de taille petite et de constitution délicate, tandis que leurs ennemis étaient plus forts, en même temps que plus nombreux et plus intelligents; mais les premiers mettaient leur science à détruire, à surprendre, à tromper, à tuer. Ce sont les progrès de la science moderne qui ont renversé les rôles et fait des peuples sédentaires les puissances le plus terriblement armées, capables de détruire les races inférieures. Les hordes sauvages d'Attila ou de Tamerlan ne franchiraient plus aujourd'hui les frontières du moindre État européen [1].

La force a eu autrefois et a maintenant beaucoup moins d'importance qu'on ne l'imagine dans la formation des nationalités. Les Turcs ont conquis les Bulgares, les Serbes, les Roumains, les Grecs; ont-ils pu les assimiler? Non, pour bien des raisons, parmi lesquelles on en a noté une curieuse : les Turcs, dit M. Novicow, avaient un alphabet moins parfait que celui des nations par eux vaincues; cela seul leur assurait l'impuissance finale. Est-il vrai que l'unité française soit simplement l'œuvre de nos rois, de la conquête et de la force? N'a-t-on pas soutenu avec raison qu'elle est l'œuvre d'une foule innombrable d'écrivains, de poètes, d'artistes, de philosophes, de savants que la France a produits sans discontinuer depuis quatre siècles? Vers l'an 1200, la culture provençale était supérieure à la culture française : un Toulousain traitait un Parisien de barbare, et si le progrès du Midi avait marché d'un pas égal à celui du Nord, nous aurions aujourd'hui un Languedoc gémissant sous le joug français comme la Pologne gémit sous le joug russe. Comparez la France à l'Autriche. Dans ce dernier pays, la langue et la littérature allemandes n'ont pas réussi à « germaniser » les Hongrois. En France, la langue française a pris une telle avance sur les dialectes locaux, par exemple le provençal, que ceux-ci (heureusement) n'essaient plus de lutter, malgré les Mistral et les Roumanille. Or c'est par la littérature et les sciences que cette victoire de la langue a eu lieu. « Chez vous, dit M. Novicow aux Français, cela s'appelle instruire les pays. Dans d'autres circonstances cela se serait appelé dénationaliser les Languedociens ou les franciser...

1. M. Souffret, *la Disparité des races humaines*, ch. III.

Le provençal ne ressuscitera plus. Je ne vois pas, cependant, qu'on emploie la baïonnette pour enseigner le français aux Languedociens. » Notre langue se propage d'ailleurs au delà de nos frontières, dans des pays où les baïonnettes françaises n'ont aucune action. M. Novicow conclut que « l'assimilation nationale est surtout un processus intellectuel [1] ».

Il ne faut donc pas ramener l'histoire entière à une lutte, ou de races, ou même de sociétés. L'idée de « concours » est complémentaire de l'idée de « lutte »; et même la lutte serait impossible sans un concours préalable entre ceux qui combattent, quelles que soient les armes qu'ils emploient. C'est précisément ce qui fait que la conception darwiniste de l'histoire est unilatérale et incomplète.

La conception darwiniste des sélections sociales est aussi insuffisante : elle n'exprime encore qu'un des facteurs du caractère national et un des moteurs de l'histoire. En effet, elle ne considère que le triage et l'élimination des individus, des familles, des races mal adaptées au milieu actuel, quel que soit d'ailleurs ce milieu, bon ou mauvais, progressif ou régressif. Mais tout ne se ramène pas, dans un peuple, à une lutte pour la survivance matérielle. Certains sentiments, certaines idées ont une force supérieure, résultant ou de leur vérité intrinsèque ou de leur appropriation meilleure aux conditions actuelles, qui est une sorte de vérité relative. Telle conception du devoir social, de la propriété, de l'État, de l'univers même et de son principe, peut constituer un avantage et une supériorité pour les individus ou pour les peuples [2]. Or, comment une conception ou, si l'on veut, comment un idéal l'emporte-t-il sur un autre? Est-ce simplement par la mort des individus ayant la conception opposée et par l'extinction de leur race? Une idée scientifique, religieuse, politique procède-t-elle par la sélection physiologique et l'élimination physiologique? Nullement. La découverte de la vapeur et de l'électricité a introduit dans les têtes humaines des idées auparavant inconnues, sans influer directement sur la génération, sur la fécondité ou l'infécondité, sur la transmission héréditaire. Il y a adaptation directe et plus ou moins immédiate des cerveaux aux idées nouvelles; et cette adaptation individuelle est très différente du processus décrit par Darwin, de la sélection animale par lutte pour la vie. Ceux qui acquièrent une idée nouvelle n'ont pas toujours pour cela une conformation orga-

1. *Les luttes entre les sociétés humaines*. Paris, Alcan, 1893.
2. Voir dans la *Revue scientifique* de 1896 l'excellent compte rendu de M. Paulhan sur les *Sélections sociales*.

nique particulière, car ils auraient pu acquérir tout aussi bien l'idée opposée. Les médecins qui se sont rangés à la théorie microbienne et agissent en conséquence ne sont pas d'une autre race anthropologique que les autres; dolichocéphales et brachycéphales peuvent aussi bien comprendre et adopter les conclusions d'un Pasteur.

Même dans le domaine des idées non démnontrables matériellement, il se produit une adaptation progressive des individus au milieu intellectuel, et cette adaptation n'entraîne pas nécessairement l'élimination des individus non adaptés et de leur descendance. En un mot, les idées et sentiments ne se distribuent pas par races; cela n'a lieu que pour un petit nombre de sentiments ou d'idées, et ce nombre va diminuant sans cesse. Il est donc faux que l'adaptation par imitation, par instruction, par éducation, par mœurs, législation, régime économique, n'offre pas d'importance; ce sont au contraire des facteurs dont l'importance va croissant et qui façonnent peu à peu sur le même modèle les individus venant de familles ou de races différentes.

On ne peut juger des hommes en société comme des plantes et des animaux, chez qui la race et le milieu physique ont l'influence prépondérante. Il importe peu à un œillet d'être auprès d'un même œillet: encore, s'il en est très voisin, verra-t-on parfois les couleurs se mêler chez les rejetons. Une plante, un animal sauvage constituent ce que les naturalistes appellent une « unité indépendante », tandis qu'un homme vivant en société et subissant l'action de ses semblables fait un avec eux. En outre, la communauté de sélection sociale, qui favorise certains types d'hommes et non certains autres, ne peut manquer, si elle se continue pendant des siècles, de faire diverger les types de leurs tendances primitives et de les amener à la convergence. D'autre part, placez des individus de race identique, Gaulois, Irlandais, Ecossais, dans des milieux sociaux divers : vous verrez la différence de culture et d' « environnement » social produire de véritables contrastes entre les caractères, malgré la persistance d'un certain tempérament psychique commun à la race.

Enfin, la célèbre « adaptation au dehors » n'est pas purement passive, elle est le plus souvent active : on voit tout aussi souvent les hommes et surtout les sociétés s'adapter les milieux que s'adapter aux milieux. La nature extérieure est elle-même tellement envahie et modifiée par la société humaine que nous finissons par retrouver l'humanité dans la nature. Le milieu modifie l'animal, l'homme modifie le milieu. La société façonne l'individu et lui imprime sa marque.

Pour M. Le Bon, l'éducation ne représenterait, par rapport à l'hérédité, qu'un grain de sable ajouté à une montagne : « Sans doute, dit-il, la montagne n'a été formée que par l'accumulation des grains de sable, mais il a fallu un grand nombre de siècles pour les réunir. » A raisonner par comparaison, on pourrait aussi bien comparer l'effet de l'éducation à la pierre qui, transportée sur les autres, finit par faire une pyramide, sans qu'il y ait besoin de milliers de siècles pour la faire monter. L'histoire, d'ailleurs, à côté des transformations lentes, a aussi des exemples de transformations rapides, de révolutions intellectuelles, morales, religieuses.

De même qu'on a voulu réduire la psychologie des peuples à leur physiologie et leur évolution à une lutte des races, on a aussi voulu tout ramener à des relations économiques et à une lutte de classes. Cette doctrine a été d'abord une réaction contre celle des philosophes du XVIIIe siècle. Ceux-ci, convaincus que dans l'état d'un peuple la législation fait tout, rattachaient la législation elle-même à l'action préméditée du législateur. Mably, d'Helvétius et d'Holbach en sont des exemples. Les lois civiles de chaque peuple donné auraient dû, selon eux, leur origine à sa constitution politique et à son gouvernement. Saint-Simon et Comte montrèrent la fausseté de ce point de vue : « La loi qui constitue la propriété, dit Saint-Simon, est la plus importante de toutes : c'est elle qui sert de base à l'édifice social. » Les idées de Saint-Simon eurent beaucoup d'influence sur Guizot, sur Mignet et sur Augustin Thierry. Selon Guizot, « l'étude des terres doit précéder celle de l'état des personnes. Pour comprendre les institutions politiques, il faut connaître les diverses conditions sociales et leurs rapports. Pour comprendre les diverses conditions sociales, il faut connaître la nature et les relations des propriétés. » Selon Mignet aussi, les institutions politiques sont effet avant de devenir cause. Le point de vue dominant d'Augustin Thierry, c'est la lutte de la roture contre la noblesse, la lutte des classes. On croit que ce sont les socialistes de l'école de Marx qui ont, les premiers, introduit cette conception dans la science historique; un marxiste, M. Plekhanoff, a excellemment montré qu'elle y a été introduite avant Marx : elle dominait dans cette école historique française que Chateaubriand appelait improprement l'école politique. Pour Guizot, toute l'histoire de la France est dans la guerre des classes. Depuis plus de treize siècles, dit-il, la France contenait deux peuples, un peuple vainqueur, la noblesse, un peuple vaincu, le tiers état, et depuis plus de treize siècles le peuple vaincu luttait pour secouer le joug

du peuple vainqueur. « Nous sommes les fils des hommes du tiers état; le tiers état sortit des communes; les communes furent l'asile des serfs; les serfs étaient les vaincus de la conquête. Ainsi, de formule en formule, à travers l'intervalle de quinze siècles, nous sommes conduits au terme extrême d'une conquête qu'il s'agit d'effacer. »

Selon Marx, qui s'est inspiré d'idées analogues, le mode de production dominant dans une société détermine, en dernière analyse, le mode de satisfaction des besoins sociaux. Pour exister, en effet, l'homme doit agir sur la nature extérieure, il doit produire. L'action de l'homme sur la nature extérieure est donc, à chaque moment donné, déterminée « par ses moyens de production, par l'état de ses forces productives ». Mais le développement de ces forces amène nécessairement certains changements dans les relations réciproques des producteurs, dans le « processus social de production ». Ce sont ces changements qui, « transcrits en langue juridique, s'appellent changements dans l'état de propriété ». Enfin, comme ces changements dans l'état de propriété aboutissent à des changements dans la structure sociale tout entière, on peut dire, selon Marx, que le développement des forces productives change la « nature » de la société; et comme, d'autre part, l'homme est « le produit de son milieu social ambiant », l'école de Marx en conclut que le développement des forces productives, en changeant la nature du milieu social, change la « nature » de l'homme. La nature humaine, dans cette doctrine, n'est jamais cause, elle n'est qu'effet. Telle est la philosophie matérialiste de l'histoire. Selon M. Plekhanoff [1], s'il est faux de dire que Marx fut le premier qui s'avisa de parler de la lutte des classes, c'est pourtant lui du moins qui, le premier, dévoila « la véritable cause du mouvement historique de l'humanité et, par cela même, la nature des diverses classes qui, l'une après l'autre, apparaissent sur la scène du monde ». Cette cause, c'est « l'état des choses productives », joint au « mystère de la plus-value ». — Un vrai mystère, en effet, répondrons-nous, qui échappe à toute démonstration, mais dont nous n'avons pas à faire ici l'examen. Quant à l'état des forces productives (terme d'ailleurs vague), il est évidemment une des grandes causes qui ont agi sur l'évolution; mais, sans faire de la « nature humaine » abstraitement considérée une cause active, s'imagine-t-on que les sentiments et passions des hommes ou des peuples, que leurs tendances et instincts, que leurs idées et croyances, que leur science, que leur moralité n'aient aucune nation

1. Voir le *Devenir social* de novembre 1895.

et que tout, jusqu'au caractère des peuples, se ramène à la question d'estomac? L'explication de l'histoire par les besoins économiques n'empêche pas, mais implique au contraire l'explication par la psychologie, pourvu qu'il s'agisse de psychologie sociale. Et celle-ci, à son tour, est avant tout une psychologie nationale. C'est au sein d'un peuple que se meuvent les familles ou les individus; d'autre part, c'est par l'intermédiaire de la nationalité que nous appartenons à l'humanité. Le peuple est donc une unité naturelle, plus ou moins centralisée, mais ayant toujours une action prépondérante; et c'est sa nature physiologique et psychologique, jointe à l'action du milieu, qui explique la lutte des classes, au lieu d'en être uniquement le résultat.

VII

S'il était possible, dit Kant, de pénétrer assez profondément dans le caractère d'un homme ou d'un peuple, si toutes les circonstances qui agissent sur les volontés individuelles ou collectives étaient connues, on pourrait calculer exactement la conduite de l'homme ou du peuple, comme on calcule une éclipse de soleil ou de lune. Stuart Mill, esprit aussi enthousiaste en ses conclusions que positif en ses principes et ses méthodes, s'imaginait que la psychologie des peuples peut réaliser, dans une large mesure, la prescience presque divine dont l'astronomie est le plus bel exemple. Il se représentait la connaissance des caractères en général, et surtout celle des caractères nationaux, comme une sorte d'astronomie sociale qui permettrait de prédire jusqu'à un certain point la courbe que les hommes et les nations doivent suivre. Tout récemment, M. Gumplowicz exprimait des idées analogues. Selon lui, s'il est souvent difficile de deviner ce que, dans un cas donné, fera l'individu, on peut, en revanche, prévoir les actes des groupes ethniques ou sociaux : tribus, peuples, classes sociales ou professionnelles.

Mais combien de fois les prophètes sont-ils démentis par les événements! Napoléon avait annoncé, prétend-on, que l'Europe serait bientôt cosaque. Il avait prédit aussi que Wellington établirait le despotisme en Angleterre « parce que ce général était trop grand pour rester simple particulier ». Par là, Napoléon ne faisait que montrer une fois de plus sa profonde ignorance du caractère anglais; son règne ne fut d'ailleurs qu'une longue série d'erreurs et d'utopies sanglantes. « Si vous accordez l'indépendance aux États-Unis, avait dit de son côté lord Shelburne, non moins aveugle à son point de vue, le soleil de l'Angleterre se couchera et sa gloire sera pour jamais éclipsée. » Burke et Fox avaient rivalisé de fausses prophé-

ties sur la Révolution française, et le premier annonçait que la France allait être « partagée comme la Pologne ». Les penseurs de toute sorte, étrangers en apparence aux choses de ce monde, se sont montrés presque toujours plus clairvoyants que les simples hommes d'État. C'est un Rousseau, c'est un Goldsmith qui annoncèrent la Révolution française; Arthur Young prévoyait pour la France, après des violences passagères, « un bien-être durable, résultat de ses réformes ». Tocqueville, trente ans avant l'événement, annonçait que les états du Sud, dans la République américaine, tenteraient la sécession. Heine nous disait, des années à l'avance : « Vous, Français, vous avez plus à craindre de l'Allemagne délivrée et unie que de toute la Sainte Alliance, de tous les Cosaques réunis ». Quinet prédisait en 1832 le changement qui allait s'accomplir en Allemagne, le rôle de la Prusse, la menace suspendue sur nos têtes, la main de fer qui essaierait de ressaisir les clefs de l'Alsace. C'est que, la plupart des hommes d'État étant absorbés par les faits de l'heure présente, la myopie est leur état naturel. Le pouvoir de divination lointaine a pour seul fondement possible les lois générales, soit de psychologie des peuples, soit de science sociale. Aussi a-t-on soutenu ce paradoxe apparent, qu'il est plus facile de prédire un avenir encore éloigné que ce qui est assez près pour sembler à la portée de tous les regards [1]. Stuart Mill, sans doute, accordait beaucoup trop à la psychologie, qui n'est pas seule en cause et ne fournit qu'un des éléments de la question; il n'en est pas moins vrai que, pour la prévision des choses humaines, la psychologie jointe à la physiologie est une base beaucoup plus sûre que tout le reste, parce qu'elle permet d'établir des lois et des causes. Les prévisions que l'on fonde sur des observations tout empiriques, sur la statistique, sur l'histoire même, ne reposent point sur la connaissance des causes déterminantes des phénomènes; aussi ont-elles été justement comparées à la prédiction empirique des éclipses par les anciens astronomes. Après de nombreuses observations, les Chaldéens avaient remarqué qu'il existe certains intervalles de temps au bout desquels les éclipses se reproduisaient à peu près dans le même ordre; sans connaître les vraies raisons ni pouvoir accomplir les calculs, ils arrivaient souvent à prédire, pour le lieu où ils se trouvaient, le retour des éclipses. L'astronome moderne, lui, n'a besoin d'aucune statistique: il connaît les causes, il calcule les effets, et les astres lui disent comme à Jehovah : Me voici. Mais l'astronomie, qui fascinait Stuart Mill, doit son exactitude

1. Pearson, *National life and character.*

au très petit nombre d'éléments qu'elle considère, ainsi qu'à la constance relative de ces éléments, qui ne changent qu'avec une extrême lenteur. Encore la seule théorie du soleil par Leverrier a-t-elle exigé douze volumes in-folio de calculs. Dans la psychologie des sociétés, il y a une bien autre complication que dans la voie lactée elle-même. Ici les combinaisons dépassent tout calcul. Pour le comprendre, rappelons-nous que douze personnes assises autour d'une table peuvent être placées d'à peu près 500 millions de façons différentes, sans répéter une seule fois la même combinaison. En travaillant sans relâche depuis Jésus-Christ, a-t-on dit, pendant douze heures par jour, les douze personnes n'auraient pas encore réussi à effectuer la totalité de leurs combinaisons possibles. Au lieu de personnes rangées dans un certain ordre, essayez de vous figurer la combinaison des éléments physiques et psychologiqnes qui entrent dans la composition d'un peuple, et vous comprendrez que, si le problème « des trois corps » offre déjà tant de difficultés à l'astronome, les facteurs de l'évolution nationale en offriront bien d'autres au sociologue.

Ce n'est pas à l'astronomie, comme le croyait Mill, mais à l'histoire naturelle que la science des caractères doit être comparée. Or, on distingue dans l'histoire naturelle l'étude des fonctions, qui est la physiologie, et l'étude des formes typiques, qui est la morphologie; et vous demanderiez vainement à la physiologie générale de vous expliquer, à elle seule, pourquoi un loup a telle forme tandis qu'un renard a telle autre forme. Trop de principes ont contribué à former les espèces comme les individus : la variabilité, la sélection naturelle, les accidents de l'hérédité, etc. Les disciples de Darwin ont beau être en avant sur la vieille « Histoire naturelle », qui faisait appel aux créations spéciales : ils sont loin d'être assez avancés pour prédire la faune ou la flore futures de notre globe. On sait que les horticulteurs (comme M. de Vilmorin), et aussi les éleveurs d'animaux, sont continuellement surpris par des « jeux » imprévus de la nature. Certaines espèces reproduisent docilement le type de la race; d'autres « s'échappent en étranges caprices ». Pourquoi? Ils ne peuvent l'expliquer. Si vous connaissez le père et la mère d'un enfant, et même ses grands-parents, vous pouvez bien prévoir que l'enfant leur ressemblera par certains traits; mais pourrez-vous, même approximativement, dessiner son visage? De la sensation du bleu et de la sensation du jaune on ne déduira jamais la sensation du vert; l'étude des caractères, surtout nationaux, a de ces surprises.

Un des psychologues les plus remarquables de l'Angleterre con-

temporaine, M. James Ward, a fait observer que, dans l'astronomie, comme aussi dans la physique même et la chimie, il n'y a point de vrais individus, mais seulement des agrégats de parties; l'esprit, au contraire, est une unité *sui generis*. Chaque homme, pour la conduite et le caractère, est en un sens unique, et les mêmes circonstances ne sont point « les mêmes » pour deux quelconques d'entre nous; deux hommes ne voient point le monde avec les mêmes yeux. Pour prévoir, comme le veut Stuart Mill, l'influence des circonstances sur les esprits, il faudrait donc savoir comment les circonstances leur apparaissent, à eux; et cette « équation personnelle » est le plus souvent incalculable pour notre science. Comme le dit M. James Ward, il serait aussi raisonnable de prétendre déduire toutes les variétés d'animaux des seules lois physiologiques de la croissance, opérant sous des circonstances diverses, que de vouloir déduire les nombreuses diversités du caractère humain des seules lois fondamentales de la psychologie. La zoologie ou la botanique peuvent sans doute faire quelque chose pour l'explication des diverses formes de la vie, mais bien des principes doivent ici être appliqués. « Il serait aussi sage d'essayer de comprendre Shakespeare d'après les cryptogames, que de vouloir trouver le sens de l'histoire par le moyen d'un petit nombre de propositions générales dont toutes les uniformités qui existent dans l'univers pourraient être déduites. »

Toutefois, nous craignons que M. James Ward, en critiquant Stuart Mill, n'ait exagéré en sens contraire, et que, comme Schopenhauer, il ne se fasse de l'individualité une notion un peu trop mystique. L'individu est à coup sûr « chose ineffable », mais ce n'est pas parce qu'il est chose simple. Tout au contraire, l'individualité consciente enveloppe l'infini : elle est le point de vue sous lequel s'apparaît à lui-même tout un monde de vie plus compliqué que la nébuleuse d'Orion. En outre, quelque différentes et originales que soient les personnalités, il faut pourtant reconnaître qu'elles rentrent toutes dans un certain nombre de classes, qui sont précisément les types des caractères. Stuart Mill n'avait pas absolument tort de croire que, dans le sein d'une nation, les diversités de caractères entre les individus ordinaires se neutralisent sur une large échelle. La preuve en est que la nation française et la nation anglaise, par exemple, montrent toujours les mêmes contrastes de caractère, malgré les changements qui se sont peu à peu produits dans leur histoire. Le seul tort de Stuart Mill fut d'étendre le même raisonnement aux individus exceptionnels. Il convient bien que les génies ne se neutralisent pas mutuellement dans un siècle donné, car il n'y a point

eu un autre Thémistocle, un autre César, un autre Luther de puissance égale et de disposition contraire; mais Stuart Mill croit que, en considérant des périodes suffisamment longues, par exemple plusieurs siècles, « ces combinaisons du hasard peuvent être éliminées ». Raisonner ainsi, c'est oublier que le propre du génie est précisément l'introduction du nouveau et de l'imprévu dans les siècles et dans les événements. Ces « heureux accidents », comparables à l'apparition d'une espèce nouvelle par combinaison inattendue des germes antérieurs, ne sauraient être prévus par nos calculs à courte portée.

Dans l'histoire des peuples, d'ailleurs, les circonstances jouent un rôle parfois considérable. La race de Furfoz, nous dit M. de Quatrefages, était inférieure à celle de Cro-Magnon : la première ne savait ni tirer de l'arc ni dessiner; la seconde dessinait avec art, possédait l'arc et la flèche. Mais la première connaissait la poterie, la seconde l'ignorait : de là une multitude de supériorités chez la race dite inférieure et à crâne moins développé. En agriculture, en céramique, en architecture, en voirie, les anciens Péruviens étaient parvenus à un haut degré de civilisation, mais ils n'avaient aucune sorte d'écriture : de là encore une infériorité profonde relativement aux civilisations européennes. Supposez, avec M. Tarde, que la poudre à canon eût été inventée du temps des Romains, ce qui n'a rien d'impossible, ou la boussole, ou l'imprimerie, la face de l'antiquité et du monde moderne eût été changée, et il n'y aurait sans doute pas eu de vrai moyen âge. Les Barbares, malgré leurs beaux « crânes longs », eussent trouvé à qui parler; et s'ils s'étaient établis dans une contrée, les livres les eussent bientôt élevés à un niveau supérieur. On peut donc dire avec M. Tarde que l'accidentel, sous la forme des inventions du génie, ou du simple hasard qui amène les découvertes, a une part énorme dans l'évolution des sociétés. Darwin a parlé souvent des accidents heureux; il a pu en exagérer l'importance ou le domaine, mais il est certain qu'ils ont un grand rôle dans l'histoire naturelle, un rôle plus grand encore dans l'histoire sociale. Le vent emporte par hasard, à travers les mers, les graines d'une plante ou les laisse tomber dans une île ou un continent plus ou moins lointains : voilà une nouvelle espèce importée par un simple accident; M. Tarde a raison de croire qu'il se produit des germinations analogues dans le milieu social. Nous n'admettons pas pour cela avec M. Renouvier, et même avec M. Tarde, que l'accidentel soit ou libre ou contingent. Il a son déterminisme comme tout le reste, mais il ne rentre pas sous une loi d'évolution monotone, toute tracée d'avance dans les crânes,

avec ses diverses phases, et qui ne serait qu'une lutte sans fin entre les races ou entre les classes. Le déterminisme est flexible : précisément parce qu'il est partout et en tout, il peut prendre toutes les formes, passer par toutes les voies ; la guerre des groupes ethniques ou celle des groupes sociaux n'est qu'une de ses manifestations inférieures et transitoires.

Ainsi même quand on considère des peuples entiers, ayant un caractère très marqué, on ne peut faire que des prédictions très générales et incertaines. La roue de l'histoire ne revient jamais au même point ; l'histoire ne se répète pas ; le progrès de nos sociétés est « un drame sublime » dont nous pouvons saisir assez l'esprit pour y remplir dûment notre rôle, mais dont nous ne pouvons prévoir le dénouement. Nous ne pouvons même pas, dit M. J. Ward, déduire le vrai et du passé selon la méthode de Mill, comment donc anticiper et préformer l'avenir ? Dans le domaine de la sensibilité, l'homme est insatiable, de nouveaux besoins s'élèvent sans cesse qui n'avaient point été ressentis jusqu'à ce que les anciens besoins fussent satisfaits ; dans le domaine de la science, chaque pas en avant de chaque de nouveaux horizons, fait surgir des problèmes qu'on ne soupçonnait point, excite à des entreprises qu'on n'avait pas rêvées. Stuart Mill admettait, avec Auguste Comte, que le progrès humain dépend en majeure partie du progrès des connaissances intellectuelles ; [illegible] la religion, l'art, les coutumes mêmes, qui sont des données importantes d'or, qui peut prévoir le progrès de la science, conséquemment des convictions intellectuelles et de tout ce qui en dépend ?

Nous pouvons conclure qu'il y a dans l'histoire des peuples deux éléments inconnaissables : les caractères individuels ou collectifs d'une part et, de l'autre, la découverte progressive des lois universelles. Du côté du sujet et du côté de l'objet, l'imprévu à sa place, et une astronomie sociale, fondée sur la connaissance *a priori* des caractères, apparaît comme chimérique.

Mais, sans attribuer à la psychologie des peuples la puissance de divination que rêvait Stuart Mill, on ne saurait en méconnaître l'utilité pour la science sociale, dont la vraie jurisprudence, la vraie politique et la vraie économie ne devraient être que des applications. La morale publique elle-même et la pédagogie nationale ont parmi leurs bases essentielles l'étude des caractères nationaux, dont elles entreprennent le perfectionnement. L'histoire enfin doit recevoir des lumières nouvelles de la psychologie des peuples. L'histoire pure n'est qu'une préparation de matériaux pour la science générale des sociétés, qui doit les étudier non pas seulement

dans leur passé, mais dans les lois vitales dominant toute leur évolution; parmi ces lois, nous avons vu que les lois psychologiques des caractères sont au premier rang. En tendant à devenir scientifique, l'histoire tend à n'être plus qu'une application de la psychologie sociale et une partie de la science sociale. Comme description des faits et même comme critique des preuves, elle est simplement un travail documentaire, un instrument de recherches; elle constitue l'expérience réfléchie de l'humanité, mais elle n'est pas encore, à ce seul titre, une véritable science : elle ne le devient que si les lois sociales se dégagent du fait. L'histoire sociologique n'étudie plus *ad narrandum*, ni *ad probandum*, mais, comme disait Fustel de Coulanges, *ad intelligendum*. Chacune des sociétés qui ont existé fut, à sa manière, un être vivant; l'historien doit non seulement en décrire, mais en expliquer la vie. Il montre comment fonctionnent les organes dont les sociétés ont vécu, c'est-à-dire leur droit, leur écconomie politique, leur religion, leur philosophie, leur morale, leurs sciences, leurs arts, leurs habitudes d'esprit, leurs habitudes matérielles, leur conception de l'existence et leur pratique de l'existence. Dès lors, il est clair que l'historien sociologiste doit étudier le caractère des peuples, leur milieu physique, leur milieu intellectuel et moral, enfin leur milieu social et leurs relations avec les autres peuples. L'histoire, prétend M. Gumplowicz, n'est ni l'œuvre de Dieu, ni l'œuvre de l'homme : elle est un produit de la nature; c'est oublier que l'homme et la sociétés sont eux-mêmes sortis de la nature, dont ils sont le couronnement. Ce n'est donc pas par la nature seule, mais par la nature et l'homme que l'histoire doit expliquer la marche de l'humanité même.

ALFRED FOUILLÉE,
de l'Institut.

L'ÉTAT MENTAL D'AUGUSTE COMTE

Le 5 septembre 1857, à six heures et demie du soir, Auguste Comte s'éteignait dans sa soixantième année.

Par son testament, il se proposait de léguer à la Société positiviste, son appartement, son mobilier, la propriété littéraire de ses œuvres et ses manuscrits, à charge de les publier. En retour, les treize exécuteurs testamentaires qu'il avait choisis devaient accepter certaines clauses parmi lesquelles celles de payer quelques dettes et de servir à sa femme la pension annuelle de 2000 francs qu'il lui faisait depuis 1842, date de leur séparation [1].

Pour que ces dispositions fussent légales, Comte, marié sous le régime de la communauté, avait besoin du consentement de sa femme : il espérait l'obtenir par la pension qu'il lui léguait ; mais pour triompher plus sûrement d'une résistance possible, il déclara posséder contre elle un secret tellement grave que s'il le divulguait, « son indigne épouse serait même abandonnée de son principal défenseur [2] » (M. Littré).

Ce secret, qui n'en est plus un aujourd'hui, Comte le consigna par écrit dans un pli cacheté, avec la suscription : *Addition secrète au testament d'Auguste Comte* [3]. Il y révélait que Mme Auguste Comte, de son nom Caroline Massin, avait été fille publique avant son mariage et régulièrement inscrite sur les livres de la préfecture. Les exécuteurs devaient rompre les cachets, et faire usage de cette révélation contre Mme Comte, si elle refusait d'accéder aux dernières volontés de son mari.

Mme Comte, dit Littré, aurait peut-être donné son consentement, « si son mari le lui eût convenablement demandé ; mais, loin de le demander, il s'y prit d'une manière qui, l'assurant suivant lui, devait l'empêcher, et le fit manquer effectivement, car le testament, en ce qui concerne sa femme, est injurieux d'un bout à l'autre [4] ».

1. Cette pension, d'abord fixée à 3000 francs par Auguste Comte, avait été réduite à 2000 francs, à la suite d'embarras d'argent.
2. *Testament*, p. 31.
3. *Testament*, p. 33.
4. Littré, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, 11e édit., p. 628.

Elle refusa donc le consentement qu'on lui demandait et se porta héritière; les exécuteurs testamentaires qui connaissaient le contenu du pli cacheté eurent le bon goût et la discrétion de ne pas en user; ils agirent légalement, et comme exécuteurs testamentaires et comme créanciers, car deux d'entre eux, MM. Lonchampt et Audiffrent, avaient fait des avances à leur maître pour la publication de la *Politique positive*; M. Thunot, imprimeur, se porta également créancier, et c'est ainsi que la vente des meubles et des livres devint inévitable.

Les positivistes durent les racheter et louer à leurs frais, pour le terme suivant, l'appartement d'Auguste Comte.

Tout ce qu'ils obtinrent, par une ordonnance de référé, c'est que : « Me Aubry, notaire, resterait dépositaire des papiers d'Auguste Comte, jusqu'à ce qu'il eût été statué au fond sur la propriété[1] »

Le procès qui concernait cet héritage littéraire traîna douze ans, pendant lesquels Mme Comte, appuyée par Littré, ne négligea rien pour préparer l'opinion en sa faveur; je n'en veux pour preuve que le livre de Littré, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, véritable requisitoire écrit contre le maître, sous l'inspiration de sa femme.

L'affaire, inscrite au rôle de la première chambre du tribunal civil de la Seine, ne fut appelée pour la première fois que le vendredi 31 décembre 1869; encore fut-elle renvoyée de semaine en semaine, et les plaidoiries ne commencèrent-elles que le 4 février 1870.

Mme Comte, toujours appuyée par Littré, réclamait l'annulation intégrale du testament, sous prétexte *que le testateur était fou*, et la propriété des papiers et manuscrits; elle choisirait, disait-elle, avec le concours de Littré, ceux qui méritaient d'être publiés; en réalité, elle voulait surtout empêcher la publication du testament injurieux pour elle, et de la correspondance amoureuse de son mari, avec Clotilde de Vaux[2].

Son avocat, Me Griolet, plaida la folie avec des arguments empruntés pour la plupart au livre de Littré et sur lesquels je reviendrai dans le courant de ces articles; Me Allou défendit les exécuteurs testamentaires choisis par Auguste Comte, et la Société positiviste.

Le substitut du procureur impérial, M. d'Herbelot, prit la parole au nom du ministère public.

L'un et l'autre démontrèrent sans peine que le testament incriminé ne témoignait d'aucune tare mentale.

1. P. Laffitte, *10e circulaire annuelle*.
2. Plaidoirie de Me Griolet. *Rev. Occid.*, sept. 1895, p. 196.

Le tribunal, statuant dans ce sens, rejeta l'accusation de folie, déclara le testament valide en tant qu'il ne lésait pas les droits de Mme Comte, et fit restituer aux exécuteurs testamentaires les manuscrits de leur maître. Il décida seulement que le pli cacheté serait détruit et certains passages injurieux pour Mme Comte supprimés dans le testament.

Malgré ce jugement, la croyance s'est répandue depuis lors, que dans la dernière période de sa vie, Auguste Comte avait été atteint d'aliénation mentale.

Bien avant que la question se posât devant les tribunaux, Littré avait assez clairement parlé de folie dans la seconde partie de son livre; Stuart Mill avait déploré « la triste décadence d'un grand esprit[1] », et Littré en lui répondant, dans la *Revue des Deux Mondes*, avait qualifié de pathologiques les absurdités reprochées à l'auteur de la *Politique positive*[2].

Quand Mme Comte engagea l'affaire, dès 1857, elle affirma publiquement la folie[3]; quand Me Griolet plaida, il scruta les points les plus délicats de la vie d'Auguste Comte, il discuta les parties les plus étranges de sa doctrine, et sa plaidoirie eut un grand retentissement.

Aujourd'hui c'est une opinion courante qu'Auguste Comte est mort fou; dernièrement, M. Joseph Bertrand l'exprimait sans réserves dans la *Revue des Deux Mondes*, et M. Fouillée lui-même, dans ses études sur le mouvement positiviste, tendrait à expliquer par l'état mental du grand-prêtre certaines étrangetés de la religion positive. « L'auteur du mémoire numéro 3, dit-il dans son « rapport sur le concours pour le prix Bordin, expose dans tous ses « détails, avec une louable exactitude, la religion positive, le culte, « les rites, le régime. Il n'a pas de peine à faire voir les extrava- « gances dont cette religion est remplie et qui peuvent s'expliquer « par l'état mental d'Auguste Comte[4]. »

J'ai l'intention de discuter ici cette opinion, en étudiant d'après les textes ce curieux état mental.

1. *A. Comte et le positivisme*, p. 211.
2. *Revue des Deux Mondes*, 1866, IV, 833.
3. *10e circulaire annuelle* de M. Pierre Laffitte.
4. *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*; Alcan, 1896, p. 370.

I

On doit d'abord distinguer de l'état mental de Comte la folie bien caractérisée dont il fut atteint en 1826, au début de sa carrière philosophique [1].

Ce fut une maladie très passagère dans la vie du philosophe; soigné par Esquirol et surtout par sa femme, il guérit en quelques mois.

Je n'ai pas à mêler ici l'étude particulière de cette crise à celle de l'état mental, et je n'en parlerai qu'en tant qu'elle peut éclairer l'état névropathique de Comte, ou que le souvenir de cet orage cérébral put influer dans la suite sur sa façon de vivre et de penser.

La folie de Comte, d'après le diagnostic d'Esquirol [2], était un accès de manie; elle se caractérisa mentalement par une excitation générale, par le désordre des sentiments et des idées, par l'incohérence des actes, et physiquement par les signes habituels de la congestion cérébrale. Comme la plupart des accès de ce genre, celui-ci avait des causes immédiates et des causes lointaines.

Les causes immédiates furent des excès de travail et des chagrins domestiques, Mme Comte ayant alors quitté le domicile conjugal pour vivre avec un amant.

Les causes lointaines et profondes, les seules qui doivent nous occuper ici, furent le tempérament névropathique de Comte, et peut-être l'hérédité.

Sur l'hérédité, les renseignements n'abondent pas : un frère de Comte, du nom d'Adolphe, mourut jeune; sa sœur Alis lui survécut, sans jamais donner aucun signe de dérangement cérébral, et la fille naturelle qu'il eut avant son mariage de sa maîtresse Pauline, mourut à neuf ans de la diphtérie. Son père qu'il jugeait médiocre d'esprit avait épousé, vers l'âge de vingt ans, Rosalie Boyer, plus âgée que lui d'une dizaine d'années; il vivait encore quand son fils mourut en 1857. Rien d'anormal jusqu'ici; seule, Rosalie Boyer, qui mourut en 1837, joignait à une piété exaltée jusqu'au délire, certaines bizarreries de caractère.

L'état névropathique est plus intéressant : avant comme après sa folie, Auguste Comte vécut sous la menace continuelle d'une con-

1. Cette crise a été l'objet d'une étude spéciale que j'ai donnée à la *Revue de Paris*. — N° du 15 septembre 1897.

2. Je dois la connaissance de ce diagnostic à M. Moreau de Tours, directeur actuel de la maison Esquirol à Ivry, qui m'a permis de consulter les registres de l'établissement.

gestion cérébrale; le travail intellectuel, dès qu'il devenait excessif, en faisait toujours apparaître les premiers symptômes.

« En revenant de Beguey (Gironde), vers la fin d'octobre 1844, écrit M. Pierre Laffitte, je trouvai Auguste Comte non encore complètement guéri d'un érysipèle à la face. « Cette maladie, me dit-il, est une conséquence des méditations intenses par lesquelles je prépare ma nouvelle œuvre philosophique[1], car, ajouta-t-il, l'accouchement mental est laborieux comme l'accouchement physique, et a comme lui des conséquences matérielles. Tous les nouveaux pas décisifs que j'ai accomplis dans mes travaux philosophiques ont donné lieu à une crise pathologique correspondante; mon nouveau travail ne fait pas exception[2]. »

Ce qui garantit la certitude des souvenirs de M. Laffitte, c'est qu'au même moment, et à propos de la même indisposition, Comte faisait à Stuart Mill des confidences analogues. « C'est une nécessité à laquelle je me suis reconnu assujetti depuis longtemps et que vérifia spécialement chaque grande phase de mon élaboration fondamentale; quand une forte innervation prolongée commence à s'établir en moi, elle détermine préalablement une certaine indisposition physique plus ou moins durable et qu'un observateur mal préparé attribuerait à toute autre influence »[3]; puis il parle de phénomènes éruptifs et rhumatismaux.

Si l'on écarte l'étiologie, plutôt malheureuse, de l'érysipèle, le renseignement est des plus précieux; il nous permet de voir dans la crise de 1826 un simple symptôme, manifestation passagère d'un état durable et profond.

Les menaces de rechutes furent d'ailleurs assez fréquentes et assez précises pour qu'on ne puisse avoir aucun doute sur leur signification. Nous en connaissons un certain nombre.

En 1838, au moment où Comte se préparait à écrire sa philosophie sociale, c'est-à-dire le IVe volume du *Cours de Philosophie positive*, il eut, d'après son témoignage, une crise mentale, beaucoup moins prononcée que celle de 1826, mais de même nature. — Il en parle clairement à Clotilde, dans sa lettre du 5 août 1845[4]. Il avait parlé, au moment même, à son ami Valat, quoique en termes plus couverts, d'une « indisposition plus intense et plus prolongée que d'ordinaire à l'ouverture du printemps[5] ».

1. *Le système de Politique positive.*
2. *Rev. occid.*, sept. 1886, p. 192-193.
3. Lettre à St. Mill, 21 octobre 1844, p. 269.
4. 32e *lettre à Clotilde.* (*Testament*, p. 294.)
5. *Lettres à Valat*, p. 202.

En décembre 1839, Mme Comte, craignant une rechute, écrivit à Blainville une lettre alarmée, et elle signala certains changements de caractère, où elle voyait les présages d'une crise prochaine. « Des reproches grossiers, lui disait-elle, des mots durs, des violences hors de proportion avec ce qui les détermine, une puérile et minutieuse attention à prouver et à faire sentir le pouvoir de celui qui gagne, tout cela plus ou moins fort depuis plus d'un an, et augmentant depuis deux mois; voilà, monsieur, le sujet de mes craintes[1]. »

Comme Auguste Comte n'a jamais fait allusion ni dans sa correspondance, ni ailleurs, à un trouble moral de ce genre, nous avons le droit de penser que tout se borna cette fois à des menaces, et que Mme Comte s'exagéra peut-être la gravité des symptômes qu'elle décrit. En juin 1842, lorsqu'elle quitta pour la quatrième et dernière fois le domicile conjugal, son mari qui composait alors le VIe volume du *Cours de Philosophie positive* et qui se surmenait à la tâche, se sentit, un moment, près de retomber, dit-il, dans la folie de 1826, par un concours analogue d'influences perturbatrices[2].

Enfin, dans la seconde quinzaine de mai 1845, Auguste Comte eut une nouvelle crise plus importante que les précédentes, mais qui n'aboutit pas cependant à un accès de manie. « Le trouble, écrit-il à Stuart Mill, a consisté en insomnies opiniâtres, avec une mélancolie douce, mais intense, et oppression profonde, longtemps mêlée à une certaine faiblesse. J'ai dû suspendre tous mes travaux et rester même huit jours au lit[3]. » Le 6 mai 1846, il ajoute, après avoir donné quelques détails de plus : « Vous concevez ainsi la vraie gravité d'une crise nerveuse qui jusqu'ici vous était imparfaitement connue et dans laquelle j'ai couru un véritable danger cérébral[4]. »

Cette crise avait, comme il le dit lui-même, deux causes prochaines : « l'élaboration initiale » de la *Politique positive* et sa grande passion pour Clotilde de Vaux qui commençait; mais elle se rattache, comme les précédentes, à la diathèse générale dont elle fut sans doute la dernière manifestation.

Après 1845, Comte paraît en effet en avoir fini avec les crises; dans ses préfaces et dans ses lettres, il ne fait plus aucune allusion à des faits de ce genre, et rien dans ses œuvres ni dans ses actes ne permet de croire à un retour de la manie, j'entends de l'excitation

1. *Archives de la Société positiviste.*
2. *Lettre à Littré. Testament*, p. 51.
3. *Lettres à Stuart Mill*, p. 340.
4. *Id.*, p. 414.

incohérente de jadis; d'ailleurs l'âge était venu, et la manie est bien rare après cinquante ans.

Me Allou, qui dut particulièrement défendre la dernière partie de sa vie, produisit à ce sujet un certificat signé par des médecins très compétents et qui conclut à la pleine santé mentale. En voici la teneur : « Les médecins soussignés : Richard Congreve à Londres, Audiffrent à Marseille, Bazalgette à Paris; Segond, agrégé de la Faculté de médecine, Sémerie, ex-interne de l'asile impérial d'aliénés de Charenton; Carré à Triel (Seine-et-Oise), Delbet, à la Ferté-Gaucher (Seine-et-Marne), Sauria à Saint-Lothain (Jura), Robinet à Paris, tous ayant connu Auguste Comte pendant les dernières années de sa vie, de 1850 à 1857, et l'ayant tous vu pendant ce temps, les uns journellement et les autres par intervalles, certifient qu'ils n'ont jamais aperçu chez lui, dans ses conversations, dans ses actes, ni dans ses écrits quelconques, la moindre trace de dérangement intellectuel et moral, d'aliénation mentale ou de monomanie de quelque nature que ce soit, que jamais ils n'ont constaté dans son entourage aucune notoriété, ni le moindre soupçon à cet égard et que, au contraire, Auguste Comte leur a toujours apparu comme jouissant et ayant joui, jusqu'au dernier moment de sa vie (sans parler de son génie incontestable), de la lucidité la plus complète, de la mémoire la plus étendue et la mieux ordonnée, du jugement le plus sain, de la raison la plus droite, du calme le plus constant, de la persévérance la plus ferme et du désintéressement le plus généreux, qui sont les caractères intellectuels et moraux les plus opposés à ceux de la folie[1]. »

Sans doute, ce certificat enthousiaste produit pour les besoins de la défense par l'avocat des exécuteurs testamentaires et signé par des médecins qui furent en même temps des admirateurs et des disciples, prête à bien des réserves.

Ce témoignage de haute raison, de jugement droit, de lucidité absolue, a le défaut d'être rendu par des positivistes orthodoxes, par des fidèles de la dernière heure, et bien que ce ne soit pas une raison pour le rejeter sans examen, je n'en veux rien induire touchant les écrits et le système de Comte que nous pouvons étudier directement; tout ce que je conclurai d'une attestation de ce genre, c'est que dans sa vie pratique et dans ses conversations, Comte ne donna jamais aucun signe d'aliénation mentale après 1845; l'indulgence que ses disciples ont pu avoir pour des étrangetés systématiques. ils ne l'auraient pas eue en effet pour des actes incohérents. La

1. *Revue occid.*, 1er septembre 1895, p. 226.

crise que Comte décrivit à Stuart Mill ne fut très probablement suivie d'aucune autre.

En quoi consistèrent ces crises, comme nous les avons nommées d'après l'expression un peu vague du philosophe lui-même? Les détails nous manquent sur la crise de 1838 et sur les menaces de rechute de 1842; nous pouvons cependant penser, d'après la comparaison que fait Comte de cette crise et de ces menaces avec les crises de 1826 et de 1845[1], qu'il remarquait alors en lui soit une excitation, soit une dépression générale des sentiments et des idées et qu'il voyait avec raison dans ces symptômes différents les prodromes possibles d'une manie et d'une congestion cérébrale.

Ce qu'il faut d'abord remarquer, c'est la date de ces crises, qui apparaissent toutes au printemps, saison très favorable pour l'éclosion de la manie : la première est d'avril 1826, la seconde, du printemps de 1838, la troisième, du mois de juin 1842, la quatrième, de la seconde quinzaine de mai 1845.

On doit noter encore et surtout qu'elles furent toutes déterminées par des causes analogues, à la fois affectives et intellectuelles.

C'est le *départ* de Mme Comte joint à des excès de travail qui provoque la première; c'est la préparation du IVe volume de *Philosophie positive* qui amène celle de 1838; c'est un nouveau *départ* de Mme Comte et de nouveaux excès de travail qui en font craindre une en 1842; c'est la passion pour Clotilde et l'élaboration du Système de *Politique positive* qui déterminent celle de 1845.

Nous ignorons, il est vrai, les causes des variations de caractère qui inquiétaient Mme Comte en 1839, mais nous ne devons pas oublier que, cette fois, ses craintes ne se justifièrent pas.

Comte resta donc jusqu'à 47 ans sous la menace d'une rechute; ce maniaque guéri ne pouvait pas donner un travail de pensée intense, éprouver des émotions violentes, sans être guetté par la manie et la congestion cérébrale. Comme il travailla et produisit sans cesse, comme il passa la première partie de son existence au milieu de scènes de ménage ou de chagrins conjugaux, et la seconde partie dans l'amour ou le regret de Clotilde, on voit qu'il côtoya longtemps la folie, après en être sorti.

Lui-même avait le sentiment très net du danger et ne se trompa jamais sur le sens de ses crises. Toutes les fois qu'il se croyait menacé, il pensait au terrible épisode de 1826, et il trouvait avec raison des motifs de se rassurer dans la pleine conscience où il était de sa situation. « La sollicitude continue qu'a dû m'inspirer un tel

1. 32e *Lettre à Clotilde. Testament*, p. 293. *Lettre à Littré*, p. 51.

[illegible] à Clotilde, constitue d'ailleurs une garantie suffisante [illegible] incompatible avec cette prévision, quand même [illegible] en permettrait la possibilité. »

[illegible] se prépara à lutter contre l'ennemie, à organiser [illegible] et c'est là tout le secret du régime alimentaire [illegible] Comme il redoutait la congestion cérébrale, il supprima peu à peu tous les excitants de la circulation et tous les toniques du cœur. Après avoir parlé à Clotilde de ses trois principales crises, il ajoute : « J'y ai été respectivement conduit à l'abstinence [illegible] d'abord du café, puis du tabac, et aujourd'hui du vin[1]. »

A la même époque, après la crise de 1847, il écrivait dans le même sens à Stuart Mill : « Les énergiques souvenirs personnels m'ont heureusement préservé par la seule assistance du sévère régime que j'ai [illegible] pour toute la fin de ma vie[2]. »

[illegible] dans le même dessein à un véritable régime moral. Comme il avait plusieurs fois remarqué le triste résultat du concours des émotions vives et du travail intellectuel excessif, il eut soin d'éviter autant que possible le dangereux concours. Lorsqu'il perdit en 1844 sa place d'examinateur à l'École polytechnique, à la suite d'un vote du conseil de l'École, il écrivit à Stuart Mill : « Je me félicite d'avoir ajourné après cette décision que je savais devoir être très prochaine, le début de ma seconde grande élaboration philosophique, afin d'éviter la funeste coïncidence d'une forte excitation dans la partie affective et dans la partie intellectuelle du cerveau. Mes misérables ennemis, outre l'espoir de me réduire à l'indigence, ont aussi, je le sais, confusément tendu toujours à déterminer, par le concours de leurs attaques avec mes propres travaux, quelque terrible et irréparable retour du fatal épisode de 1826, raconté dans ma préface ; mais leur abominable espoir sera, j'ose l'affirmer, toujours complètement illusoire, grâce à la constante discipline que j'exerce sur mes émotions et sur ma conduite[3]. » Nous pouvons faire des réserves sur les projets perfides que Comte prête à ses ennemis, mais peu importe, pour le régime mental, que ces projets soient exacts ou non. Ce qui est remarquable c'est que Comte se sache assez névropathe pour redouter une crise si la rencontre d'une émotion vive et d'un travail de pensée intense se pro-

1. 17e *Lettre à Clotilde. Testament*, p. 2[illegible].
2. 32e *Lettre à Clotilde. Testament*, p. 2[illegible].
3. *Lettres à Stuart Mill*, p. 41[illegible].
4. *Lettres à Stuart Mill*, p. 28[illegible].

duisait, et qu'il soit en même temps assez maître de lui pour éviter cette rencontre.

On ne peut pas faire preuve de plus de conscience et de raison dans une lutte contre la folie; le régime physique et le régime moral de Comte sont d'irrécusables témoignages de sa lucidité.

C'est pourtant dans son régime physique que l'avocat de Mme Comte est allé chercher des preuves de la folie. Littré lui avait déjà reproché d'avoir supprimé les excitants et les toniques, sans comprendre les motifs bien légitimes de cette suppression, et Me Griolet dit dans le même sens : « Il se privait de vin, de café, de tous les excitants... il pesait sa nourriture [1]. »

Je crois avoir montré par ce qui précède combien est puéril un pareil reproche. Sans aucun doute, Auguste Comte a été fou, et il s'est cru avec raison exposé à des rechutes; mais une fois échappé à la manie, il l'a évitée par tous les moyens, il a rusé avec elle, et, somme toute, il l'a vaincue.

Non seulement, après 1826, il n'a plus été maniaque, il n'est plus retombé dans ce désordre de sentiments et d'idées où il avait failli se perdre à jamais, mais dans le traitement physique et moral qu'il a suivi jusqu'à sa mort, il a toujours donné des signes de haute raison.

Ce sera notre première conclusion.

Nous ajouterons que cette lutte contre la folie fait encore plus d'honneur à sa volonté qu'à son intelligence. Elle nous fait comprendre tout ce qu'il y eut de courage simple et de vraie grandeur dans l'existence intellectuelle de cet homme qui se sentait menacé, vingt ans après, par la folie de jadis, et qui n'hésita jamais cependant à risquer dans le travail de la pensée son merveilleux génie, pour accomplir ce qu'il appelait sa mission.

II

Les crises dont nous venons de parler eurent-elles au moins sur la pensée de Comte une influence quelconque? S'il ne retomba jamais dans la manie, ne fut-il jamais atteint par ses crises dans la logique de ses méthodes? Ne garda-t-il dans les constructions de son système aucune trace de ses ébranlements nerveux?

Si nous écartons la crise de 1842 qui se borna à des menaces, nous nous trouvons en présence de trois crises bien caractérisées, celle de 1826, celle de 1838 et celle de 1845.

1. *Revue occid.*, 1er septembre 1895, p. 174.

Non seulement la première n'altéra pas les facultés mentales de Comte, mais elle ne modifia en aucune façon ses idées générales et le plan de son système; il put reprendre la préparation de son *Cours de Philosophie positive* au point même où il l'avait interrompue, et exécuter, après sa folie, dans tous ses détails, le plan qu'il exposait à Blainville deux mois auparavant. A la vérité, Mme Auguste Comte eut l'audace de soutenir que la folie n'avait jamais quitté son mari depuis 1826, lorsqu'elle attaqua pour la première fois le testament, en 1857; mais le *Cours de Philosophie positive* écrit de 1830 à 1842 et toute la vie de Comte pendant cette période sont des réponses suffisantes à cette accusation et Mme Comte n'osa pas la reproduire lorsque l'affaire vint en appel en 1870.

La crise de 1838 n'eut pas plus de retentissement que la précédente sur la pensée abstraite de Comte et le développement de son système. Il préparait, quand elle se produisit, le quatrième volume de son cours, c'est-à-dire qu'il abordait la philosophie sociale, et nul ne peut contester l'originalité, la netteté, la profondeur de cette philosophie, ni la logique étroite et serrée qui la relie à la première partie de l'œuvre.

Comte veut que cette crise ait exercé sur ses sentiments esthétiques une influence heureuse : « Son principal résultat caractéristique, dit-il à Clotilde, a consisté en une vive excitation permanente de mon goût naturel des divers beaux-arts, surtout de la poésie et de la musique, qui reçut alors un notable accroissement habituel [1] ».

Rien ne prouve qu'il ait raison dans cette appréciation optimiste de sa crise; tout ce que nous pouvons affirmer d'après ses lettres à Valat, c'est que le développement de ses sentiments esthétiques paraît bien dater d'alors [2].

M. Littré attache une importance extrême à la crise nerveuse de 1845 et lui attribue sur la pensée logique comme sur les sentiments de Comte une influence aussi considérable que funeste.

Suivant son biographe, Comte aurait *subitement* changé de méthode après la crise; à la suite du trouble cérébral dont il parle à Stuart Mill, il aurait substitué les constructions subjectives de son imagination à l'observation objective des faits.

La première partie de son œuvre, celle qui est exposée dans le *Cours de Philosophie positive*, serait gouvernée tout entière par la méthode objective, observation, expérimentation, comparaison, subordination des sciences complexes aux sciences simples; au con-

1. *Testament*, p. 294.
2. *Lettres à Valat*, p. 230.

traire, à partir de 1845, Comte prenant pour point de départ les lois sociales établies par lui, se serait aventuré dans la déduction sociale sans se garantir contre les erreurs par une vérification constante; il aurait oublié que la déduction, facile dans les sciences simples, devient difficile ou impraticable à mesure qu'on s'élève vers les sciences complexes; il aurait ainsi formulé des conséquences non que l'expérience vérifie, mais que son imagination, ou, si l'on veut, une logique subjective lui fournit, « car, ici, dit Littré, entre l'imagination et la logique, je ne fais aucune distinction [1] ». « De pareils phénomènes nerveux, ajoute-t-il, ne sont pas rares; plusieurs hommes célèbres ont reçu des secousses mentales qui ont grandement modifié leurs dispositions intérieures. »

Saint Paul, sur le chemin de Damas, en est un des plus mémorables exemples.

Ces secousses mentales ne sont pas nécessairement salutaires. Aveugles de leur nature, elles peuvent conduire au droit chemin ou conduire au mauvais. Si M. Comte eût appartenu à la théologie ou à la métaphysique, une crise le jetant dans la voie positive, il eût bénéficié de la bonté de la voie par le hasard de la crise. Mais inversement, un hasard de même nature l'impliqua dans les déceptions de la voie subjective.

En même temps, M. Littré, frappé du caractère sentimental des dernières œuvres, signale l'influence exercée sur cette crise par le grand amour de Comte pour Clotilde. L'influence en fut mystique, surtout quand la mort, qui tarda peu, en eut consacré le souvenir, et le mysticisme fut une aggravation de la méthode subjective [2].

En d'autres termes, une crise nerveuse ayant jeté Auguste Comte dans la méthode subjective, sa passion, qui commençait, donna un caractère déterminé à cette crise, et « imprima le sceau du sentiment sur la conception qu'il élaborait ».

Le trouble nerveux avait désorganisé la pensée, l'amour l'orienta vers le mysticisme.

Me Griolet s'inspirait directement de l'interprétation précédente, lorsqu'il disait dans sa plaidoirie : « Affaibli, troublé, en proie aux angoisses d'une situation précaire, Auguste Comte faisait alors les plus grands efforts pour créer le système politique qu'il avait annoncé. Il éprouva une nouvelle crise mentale. Il compare lui-même son état, dans une lettre que j'aie lue, à la commotion cérébrale qu'il avait éprouvée en 1826. M. Comte était sous le coup de

1. Littré, *op. cit.*, p. 519.
2. Littré, *op. cit.*, p. 570.

cette surexcitation, lorsqu'il rencontra Mme Clotilde de Vaux..... Cette passion extravagante était un effet de la maladie mentale dont Auguste Comte était atteint. Elle réagit sur sa propre cause et l'aggrava [1]. »

Telle est la thèse que Littré, Me Griolet et Mme Comte sont arrivés à faire accepter par l'opinion, sinon par le tribunal. Que vaut-elle?

On peut d'abord faire à Littré cette première critique qu'il ne paraît pas très bien comprendre la méthode subjective qu'il dépêche si rapidement en la chargeant de toutes les erreurs de son maître.

La logique subjective ne consiste pas, comme il le croit, dans l'usage arbitraire de la construction imaginaire; ce n'est pas une logique d'illuminé ou de visionnaire. Telle que Comte la définit maintes fois, même dans les citations faites par Littré, elle se borne simplement à faire toujours prédominer dans la recherche scientifique le point de vue social et humain.

Dans le cours de politique positive, Comte déclare expressément que la culture scientifique est oiseuse, que la connaissance des lois est vaine, si elle ne tend à l'amélioration de la condition humaine. « L'univers, dit-il, doit être étudié non pour lui-même mais pour l'homme, ou plutôt pour l'humanité [2] ». C'est la condamnation de la spéculation désintéressée, de la science inutile, qu'il appelait « académique »; la logique subjective n'est que l'organisation du savoir dans un sens humanitaire ou, si l'on aime mieux, la subordination de toutes les sciences à la sociologie.

Sous le régime positiviste, on devra s'abstenir de tout exercice de la pensée qui n'aura pas quelque utilité réelle, soit matérielle, soit morale : « la science pour la science » est un principe non seulement méprisable mais criminel.

Ce n'est pas le lieu de discuter cette conception utilitaire de la science, qui tout aussi bien que la conception spéculative a sa grandeur; je veux seulement insister sur ce fait que la logique subjective, si étrangement calomniée par Littré, n'a d'autre but que d'en formuler les lois. Auguste Comte ne laisse dans l'esprit du lecteur aucun doute sur ce point; il explique que cette logique est caractérisée « par la prépondérance du véritable point de vue humain [3] ». La méthode objective n'a d'autre rôle que de préparer des matériaux à la méthode subjective, et les deux méthodes réunies constituent la véritable logique, la logique humaine, la logique religieuse.

1. *Rev. occid.*, septembre 1895, p. 181.
2. *Politique positive*, I, 36.
3. *Politique positive*, I, 582.

Cette réorganisation sociale de la science permettra d'ailleurs la seule synthèse scientifique que l'homme puisse tenter, la synthèse subjective.

Ç'a toujours été pour la science un beau rêve que de faire la synthèse objective des connaissances, c'est-à-dire d'expliquer par un même principe tous les phénomènes de l'Univers; mais cet effort rationnel, outre qu'il dépasse de beaucoup, suivant Comte, notre capacité intellectuelle, n'est pas compatible avec ce que nous savons de la réalité objective qui nous apparaît toujours comme discontinue, depuis le monde inorganique jusqu'au monde biologique et social. Comte a insisté sur cette discontinuité dans tout son *Cours de Philosophie positive*, et dès sa première leçon, rédigée en 1830, il s'attachait à dissiper tout malentendu sur ce point : « Dans ma profonde conviction personnelle, je considère, disait-il, ces entreprises d'explication universelle de tous les phénomènes par une loi unique comme éminemment chimériques, même quand elles sont tentées par les intelligences les plus compétentes. Je crois que les moyens de l'esprit humain sont trop faibles et l'Univers trop compliqué pour qu'une telle perfection scientifique soit jamais à notre portée, et je pense d'ailleurs qu'on se forme généralement une idée très exagérée des avantages qui en résulteraient nécessairement si elle était possible [1]. » Alors même que le mécanisme serait applicable au monde physico-chimique, « nous resterions sans données essentielles sur la constitution intime des corps, et, même en supposant vaincue cette insurmontable difficulté, on n'aurait pas encore atteint à l'unité scientifique puisqu'il faudrait ensuite tenter de rattacher à la même loi l'ensemble des phénomènes physiologiques [2] ».

Le monisme ne peut donc pas être une doctrine scientifique; les doctrines exposées dans la seconde partie de ce siècle par Spencer ou par Haeckel n'auraient eu aucune chance de satisfaire les exigences scientifiques et rationnelles du fondateur du positivisme; la seule synthèse possible c'est la synthèse toute relative, toute humaine de nos connaissances dans le sens social, c'est la régentation de toutes les sciences par la sociologie qui leur indiquera les problèmes à résoudre, les orientera dans la même direction [3], et mettra fin au régime dispersif et oiseux sous lequel nous vivons depuis que la théologie a été dépossédée du gouvernement de ce monde.

1. *Philosophie positive*, I, 42, 2e édition.
2. *Philosophie positive*, I, p. 45.
3. *Politique positive*, I, 36.

Elle seule peut faire prévaloir dans la science la considération d l'ensemble humain sur la considération anarchique des détails, nous placer ainsi à un point de vue vraiment universel [1].

Telle est la synthèse à laquelle doit nous conduire la méthoc subjective; elle sera faite par les prêtres positivistes, savants régé nérés qui systématiseront le savoir dans le sens social, orienteron les recherches scientifiques, se chargeront de l'éducation et refero l'esprit public; ce seront les représentants attitrés du nouveau po voir spirituel, la science; Auguste Comte les appelle « la providen intellectuelle ».

Ajoutons que jamais la méthode subjective ne devra plus que méthode objective tendre à la connaissance métaphysique d'un pri cipe ou d'une cause absolue; elle ne recherche pas les causes ma les lois [2]; plus relative encore que la méthode objective, elle intr duit, dans l'ordre déjà relatif des phénomènes universels, la relat vité humaine. « L'intelligence, dit Comte, tend à suivre libreme sa pente naturelle vers les divagations spéculatives, tant fortifiée aujourd'hui par les habitudes empiriques propres à l'essor prélim naire des spécialités positives. Il faut donc que l'inspiration subje tive la ramène sans cesse à sa vraie vocation, en empêchant s contemplations de prendre un caractère absolu et une extensic illimitée, qui reproduiraient, sous la forme scientifique, les princ paux inconvénients du régime théologico-métaphysique [3]. »

Enfin, pour se mettre en garde contre les erreurs, contre la co fusion possible des vérités utiles et des vérités démontrées, Com demande expressément et en plusieurs endroits que la méthode su jective soit toujours employée de concert avec la méthode objectiv « Notre constitution logique ne saurait, dit-il, être complète et durab que par une intime combinaison des deux méthodes [4]. » « Aucu dogme de la religion finale ne saurait être assez établi qu' près avoir été démontré par les deux méthodes, quelle que so celle d'où il émane d'abord [5]. » Est-il nécessaire de dire, après c explications, qu'il n'y a rien de morbide dans l'institution cette méthode subjective qui a tant ému Littré; après avoir fait philosophie objective des sciences, Comte voulut que la science, a lieu de rechercher la connaissance pure, recherchât le bonhe humain.

1. *Politique positive*, I, 446.
2. *Politique positive*, I, 446.
3. *Politique positive*, I, 36.
4. *Politique positive*, I, 455.
5. *Politique positive*, I, 449.

Non seulement cette orientation du système ne témoigne d'aucun trouble intellectuel, mais elle est profondément philosophique. Comte est ici dans la vieille tradition de Descartes et des Encyclopédistes.

Faut-il, au moins, admettre avec Littré que cette orientation fut subite, qu'elle suivit de près la crise de 1845, et qu'elle fut en contradiction avec les idées générales qui avaient jusque-là dirigé le Comtisme? On ne peut, quand on a lu le *Cours de philosophie positive* et les opuscules antérieurs, avoir d'hésitations sur la réponse.

Nous avons pris l'habitude de juger Auguste Comte par son *Cours de philosophie positive*; nous ne connaissons d'ordinaire que sa *loi des trois états* et sa *classification des sciences*; nous le voyons à travers Littré, qui l'a mal vu. Il se jugeait lui-même bien différemment; il considérait son cours de philosophie positive comme un simple préambule et déclarait n'avoir jamais fait la philosophie des sciences que dans un dessein de rénovation sociale [1]; il voyait dans sa vie intellectuelle une parfaite unité. Cette unité, on peut facilement l'apercevoir, si, au lieu d'isoler le cours de philosophie positive et de l'étudier à part, comme l'a fait Littré, ou le replace dans la série des œuvres du maître, et surtout si on se reporte au point de départ de la philosophie de Comte.

Au moment où il arrivait à l'âge d'homme, c'est-à-dire vers 1821, deux partis politiques, qu'il appelle les rétrogrades et les révolutionnaires, se disputaient l'opinion. Les premiers, représentés par de Maistre, Bonald, Lamennais, voulaient demander à l'Église de refaire l'unité sociale, de donner aux pensées, aux mœurs, à l'esprit public la direction synthétique qu'elle leur imposait autrefois. Les révolutionnaires, héritiers de la métaphysique de 1789, défendaient l'égalité des hommes, la liberté de conscience, la souveraineté du peuple, la valeur absolue de la raison individuelle, c'est-à-dire un ensemble de principes négatifs, incapables suivant Comte de subordonner les individus à aucune synthèse sociale [2]. Il était d'instinct avec les premiers; épris d'unité sociale, comme de Maistre, il avait une admiration profonde pour cette merveilleuse période du moyen âge, où le régime monothéiste imposé par l'Église avait pendant plusieurs siècles maintenu l'unité. « Reporte-toi par la pensée, disait-il à Valat, à quatre ou cinq cents ans d'aujourd'hui et dis-moi si alors il n'y avait pas dans toutes les classes d'Européens

1. *Politique positive*, IV, appendice, 1.
2. *Système de Pol. pos.*, 1822, 53 sqq.

des principes fixes et partout admis sans contestation, en un mot un ordre social régulier [1]. »

Mais les théologiens de son temps ont le tort de ne pas comprendre que l'âge théologique est irrémédiablement clos; ils oublient ou ils négligent les raisons profondes qui ont miné, puis détruit l'unité monothéiste depuis l'avènement de l'esprit scientifique et l'émancipation de la raison, c'est-à-dire pendant la période qui va de la Renaissance et la Réforme jusqu'à la Révolution.

D'autre part les révolutionnaires se refusent à comprendre que leurs principes, très utiles pour ruiner l'ordre social établi par l'Église, sont caducs et vains aujourd'hui qu'il faut construire. Leur principe spirituel de la liberté de conscience « est dans la ligne de l'esprit humain, tant qu'on se borne à l'envisager comme un moyen de lutte contre le système théologique: il en sort, et il perd toute sa valeur aussitôt qu'on veut y voir une des bases de la grande réorganisation sociale réservée à l'époque actuelle; il devient même alors aussi nuisible qu'il a été utile, car il devient un obstacle à cette réorganisation. Son essence est en effet d'empêcher l'établissement uniforme d'un système quelconque d'idées générales, sans lequel néanmoins il n'y a pas de société, en proclamant la souveraineté de la raison individuelle [2]. »

Le dogme temporel de la souveraineté du peuple, conséquence logique du précédent, est aussi absurde et prête aux mêmes critiques; à l'arbitraire des rois, il substitue l'arbitraire des individus; comme le principe de la liberté de conscience, c'est un principe d'anarchie et de négation.

C'est par opposition avec ce négativisme que Comte appellera positive sa doctrine sociale: il veut en effet construire et non détruire, fermer à jamais la période de crise, officiellement ouverte depuis 1789. Pour y parvenir, il s'inspirera, comme les rétrogrades, des principes synthétiques d'ordre et d'unité sociale, mais au lieu de demander à l'Église catholique, à l'ancien pouvoir spirituel aujourd'hui ruiné, de refaire l'unité, il s'adressera au nouveau pouvoir spirituel, à la science; il fera une politique scientifique, il en formulera le premier les lois, et il obtiendra pour ces lois la même adhésion confiante que les hommes accordent aux lois de la physique ou de l'astronomie qu'ils ne comprennent pas. « A quelque degré d'instruction que parvienne jamais la masse des hommes, il est évident que la plupart des idées générales destinées à devenir

1. *Lettres à Valat*, 154.
2. *Système de Politique positive*, 1822, p. 52.

usuelles ne pourront être admises par eux que de confiance et non d'après des démonstrations... Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, dans ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents. » Il n'y en aura pas davantage pour la politique lorsqu'elle sera devenue une science. Telle est la thèse du premier système de Politique positive (1822), thèse de reforme et d'action dont Auguste Comte parlait déjà avec une ardeur d'apôtre. « Ceci, disait-il à Valat, est une doctrine à prêcher et à répandre partout, comme l'a été dans son temps l'évangile, à cela près qu'elle s'adresse uniquement aujourd'hui aux hommes éclairés, la masse ne devant y participer que plus tard [1]. »

C'est donc une rénovation de la société par la science que Comte rêvait déjà en 1822; quelques années plus tard, en 1826, il réclamait la fondation du nouveau pouvoir spirituel qu'il institua sur la fin de sa vie, et il lui attribuait le même rôle social : créer un esprit public, lutter contre l'anarchie des intelligences, refaire l'unité par l'éducation des citoyens [2].

S'il écrivit entre son premier et son second *système de Politique positive*, sa philosophie des sciences, c'est uniquement pour des raisons d'utilité sociale et pour préparer l'avènement du nouveau pouvoir spirituel. « L'ensemble de mes premiers essais me conduisit, dit-il, à reconnaître que cette opération sociale exigeait d'abord un travail intellectuel sans lequel on ne pourrait solidement établir la doctrine destinée à terminer la révolution occidentale. Voilà pourquoi je consacrai la première partie de ma carrière à construire, d'après les résultats scientifiques, une philosophie vraiment positive, seule base de la religion universelle [3]. » A la vérité on peut se demander pourquoi il ne se borne pas à formuler les lois abstraites de la vie sociale, à écrire ses trois volumes de sociologie, s'il ne tendait qu'à préparer sa politique, c'est-à-dire l'organisation pratique d'un gouvernement conforme à ces lois. Pourquoi voulut-il d'abord systématiser les mathématiques, la physique, la chimie et la biologie? pourquoi conçut-il cet immense système cosmique et social, s'il ne visait qu'à la politique? — Simplement parce qu'il ne pouvait fonder la sociologie, la plus complexe des sciences, qu'en la faisant reposer par ses méthodes et ses principes sur les sciences

1. *Lettres à Valat*, 21 mai 1824, p. 126.
2. *Considérations sur le pouvoir spirituel*, mars 1826.
3. *Politique positive*, IV, appendice, 1.

plus simples déjà arrivées à la période positive. « Ma propre loi hiérarchique me démontra, dit-il, que la philosophie sociale ne pouvait prendre son vrai caractère et comporter une irrésistible autorité qu'en reposant explicitement sur l'ensemble de la philosophie naturelle, partiellement élaborée pendant les trois derniers siècles [1]. »

La philosophie des sciences naturelles devait donc logiquement préparer sa philosophie sociale qui pouvait seule rendre possible sa politique, et toute la philosophie positive des sciences cosmiques et humaines n'était qu'un préambule. Comte écrivait les deux passages qui précèdent en 1844 et en 1854, et on pourrait croire qu'il cédait au désir qu'il eut toujours de rendre l'histoire de sa pensée plus cohérente et plus systématique qu'elle n'était; mais la preuve qu'il ne reconstruisait pas son passé suivant les exigences du jour, c'est qu'il tient un langage analogue dans la première leçon de philosophie positive, prononcée le dimanche 2 avril 1826, quinze jours avant la première crise.

« Enfin, dit il, une quatrième et dernière propriété fondamentale que je dois faire remarquer dès ce moment dans ce que j'ai appelé la philosophie positive, et qui doit sans doute lui mériter plus que toute autre l'attention générale, puisqu'elle est aujourd'hui la plus importante pour la pratique, c'est qu'elle peut être considérée comme la seule base solide de la réorganisation sociale qui doit terminer l'état de crise dans lequel se trouvent depuis si longtemps les nations civilisées [illegible] »

Quelques lignes plus bas il ajoute : Les lecteurs de cet ouvrage savent « que la grande crise politique et morale des sociétés actuelles [illegible] intellectuelle. Notre mal [illegible] dans cette divergence qui existe [illegible] à toutes les maximes [illegible] d'un véritable [illegible] n'auront pas [illegible] nombre d'idées [illegible] on ne [illegible] essentiellement [illegible] adoptés [illegible] » La [illegible] l'es- [illegible] leur [illegible] de l'uti- [illegible]

Sans doute Comte ne formule pas encore dogmatiquement la conception étroite, utilitaire de la recherche scientifique; il soutient même les droits de la spéculation pure, de la recherche désintéressée, qui n'a d'autre but que de satisfaire notre besoin fondamental de connaître [1]. Il écrit cependant à Valat dès 1819 : « Je ferais très peu de cas des travaux scientifiques, si je ne pensais perpétuellement à leur utilité pour l'espèce; j'aimerais autant alors m'amuser à déchiffrer des logogriphes bien compliqués. J'ai une souveraine aversion pour les travaux scientifiques dont je n'aperçois pas clairement l'utilité [2]. » Et cette opinion, comme la conception précédente, rentre directement dans la théorie de la méthode subjective.

Enfin dans le dernier chapitre du sixième volume de la *Philosophie positive*, Comte reprend en les développant les idées qu'il exprimait dans sa première leçon; il apprécie l'action sociale propre à la philosophie positive, et il parle déjà de l'étude utilitaire et pratique des lois naturelles, de la combinaison des deux méthodes, éminemment relatives, qui vont constituer désormais la véritable logique humaine. « Alors, dit-il, notre intelligence, faisant à jamais prévaloir envers les plus hautes recherches cette même sagesse universelle que les exigences de la vie active nous rendent spontanément familières à l'égard des plus simples sujets, aura systématiquement renoncé partout à la détermination chimérique des causes essentielles et de la nature intime des phénomènes, pour se livrer à l'étude progressive de leurs lois effectives, dans l'*intention permanente*, d'ailleurs spéciale ou générale, d'y puiser les moyens d'améliorer le plus possible l'ensemble de notre existence réelle, soit privée, soit publique [1]. »

La sociologie est à peine fondée dans ses lois abstraites et sa méthode que l'auteur annonce déjà la réorganisation sociale et pratique de toutes les sciences.

On n'a donc pas le droit de parler de contradiction quand on suit le développement logique de la pensée de Comte ; il n'a jamais tendu qu'à la synthèse subjective, c'est-à-dire sociale de nos connaissances ; il n'a écrit sa philosophie des sciences que pour préparer sa politique et l'établissement du nouveau pouvoir spirituel; dans tous ses écrits de 1822 à 1856 on trouve la preuve irréfutable d'une complète unité de plan.

Qu'il soit devenu, à mesure qu'il se développait, plus systématique, plus étroit, plus utilitaire, ce n'est certainement pas contes-

1. *Philosophie positive*, I, 50.
2. *Philosophie positive*, I, 726.

table, mais il y a là le progrès rythmique et régulier d'une même conception philosophique, dont il formula de bonne heure les principes et qu'il n'abandonna jamais.

Il avait raison d'appliquer à sa vie la définition célèbre de Vauvenargues : « Une belle vie est une pensée de jeunesse réalisée dans l'âge mûr ».

Que reste-t-il après cela de la contradiction de Comte, du chemin de Damas, de saint Paul, et autres comparaisons malveillantes? Non seulement la méthode subjective n'est pas le rêve d'un illuminé, mais elle était conçue par Comte bien avant 1845 comme l'aboutissant de son système.

Ce n'est pas qu'il n'ait jamais abusé de la méthode et de la synthèse subjectives, malgré les préceptes de prudence qu'il avait pris soin de formuler : je dirai plus tard dans quelles conditions et pourquoi; ce qu'il importait de montrer ici, c'est qu'il y est venu rationnellement, en vertu de la logique intime et vivante de son système, et non à la suite d'une crise nerveuse qui aurait faussé son intelligence ou désorganisé sa pensée. On peut, dit à ce sujet M. Lewes, rejeter la *Politique positive*; mais y voir la preuve d'un cerveau troublé par la maladie, c'est une erreur bien autrement grossière que toutes celles qui se rencontrent dans cet ouvrage [1].

J'ajoute, à titre de curiosité, et sans vouloir tirer de ce fait des conclusions malveillantes pour M. Littré, qu'il a prolongé de huit jours le temps qu'Auguste Comte passa dans son lit au moment de la crise de 1845.

Il lui fait dire en effet dans sa lettre à Stuart Mill du 27 juin : « J'ai dû suspendre quinze jours tous mes devoirs journaliers et rester même au lit [2] ». Or Auguste Comte écrivait : « J'ai dû suspendre quinze jours tous mes devoirs journaliers et rester même *huit jours* au lit [3] ». La correspondance de Comte avec Clotilde, publiée en 1884, ne laisse aucun doute sur l'exactitude de cette dernière leçon : M. Littré a omis deux mots, en copiant le manuscrit autographe, bien avant la publication des Lettres de Comte à Stuart Mill, et cette omission, sans doute involontaire, est malheureuse.

D'ailleurs quand on replace la crise de 1845 dans la série des crises que nous connaissons, au lieu de l'isoler comme fait Littré, elle perd singulièrement de son importance; elle cesse d'être une maladie subite, imprévue, à conséquences lointaines et profondes,

1. *History of Philosophy*, t. II.
2. Littré, *op. cit.*, p. 567.
3. *Lettres à Stuart Mill*, p. 340.

pour redevenir la manifestation passagère de la diathèse qu'Auguste Comte connaissait et contre laquelle il luttait de son mieux.

De plus, l'amour de Comte pour Clotilde, dont M. Littré parle aussi, ne se rencontra pas, comme il dit, avec la crise nerveuse; il en fut, avec le travail intellectuel, la véritable cause, et c'est peut-être pour avoir mal connu l'ordre des faits que M. Littré a été conduit à l'interprétation erronée que je viens de discuter.

Comte avait fait sa première déclaration d'amour dans une lettre datée du 17 mai 1845; il fut très nettement éconduit cette fois, et c'est le 22 qu'il dut s'aliter « après dix jours d'insomnie presque continue ». Il put se lever huit jours après, et reprendre ses travaux, mais la crise d'amour dura plus longtemps, si longtemps qu'elle n'était pas encore finie le 22 novembre et qu'elle retentit sur toute la dernière partie de sa vie. Ce fut cette passion qui donna aux ouvrages postérieurs du philosophe leur caractère sentimental que M. Littré appelle mystique. A dire vrai, la crise nerveuse ne fut qu'un accident passager de la crise d'amour; elle n'eut aucune conséquence sur l'état mental de Comte; la véritable crise fut la crise de sentiment dont le retentissement fut infini. Je l'étudierai en détail quand je ferai la psychologie propre d'Auguste Comte, et montrerai l'influence qu'elle exerça sur le système. Je n'ai voulu pour le moment que détruire la légende si légèrement forgée par Littré d'une crise nerveuse apportant soudain l'incohérance et l'erreur dans cette admirable pensée.

Les diverses crises nerveuses qui se succédèrent chez Auguste Comte, n'eurent donc pas sur la pensée abstraite d'influence perturbatrice; le système positiviste ne fut jamais ni faussé, ni modifié par ces causes morbides. Si on veut comprendre l'état mental très particulier du philosophe, on doit renoncer résolument à cette psychologie facile qui fait appel à des crises mentales, à des révolutions soudaines, quand il conviendrait, au contraire, d'analyser les raisons profondes d'un développement régulier.

III

On peut voir, d'après ce qui précède, que de sa jeunesse à sa mort Comte ne rêva rien moins que de réformer le monde, et de fait il eut l'orgueil infini de tous les réformateurs; mais ce sentiment a son histoire, et comme il s'est accru de tous les progrès de la doctrine et developpé avec elle, comme il a retenti d'autre part sur la pensée théorique et pratique de Comte, c'est pénétrer d'emblée dans la

partie profonde de son caractère que d'en considérer le développement.

L'origine en est très lointaine : Comte a cru en lui du jour où il a pensé, mais sa confiance n'a jamais été la suffisance naïve d'un jeune homme gâté par le succès; élève du lycée de Montpellier, il était, nous dit Littré, « rempli de vénération pour ses maîtres [1] », bien qu'indocile à tout autre pouvoir, et sur la fin de sa vie, au moment où il considérait avec un orgueil bien légitime l'œuvre accomplie en trente ans, c'est à la mémoire de son premier maître de mathématiques, le pasteur protestant Daniel Encontre, qu'il dédiait son dernier ouvrage, la *Synthèse subjective*.

Reçu à l'École polytechnique en 1814 et classé premier pour le Centre et le Midi de la France, il écrit à son camarade Valat, moins favorisé que lui, les lettres les plus cordiales et les plus simples; il n'affiche aucun sentiment de protection, et parle avec beaucoup d'admiration des hommes, d'ailleurs célèbres, qui professaient alors à l'École [2]. C'est qu'il était déjà ce qu'il fut toujours dans la suite, un grand respectueux du passé, un admirateur sincère de tous ceux qui avaient pensé avant lui et pour lui. Plus tard, quand il faisait un retour sur sa jeunesse, il aimait à se rendre ce témoignage que la foi qu'il avait en lui n'avait jamais pu altérer le respect qu'il devait aux autres.

En 1839, après avoir examiné un candidat à l'École polytechnique, qu'il mit le premier sur sa liste, il écrivait à sa femme [3] : « Involontairement ce spectacle m'a rappelé mes propres commencements, mais je dois me rendre cette justice que, quoique étant aussi un enfant précoce, je n'avais certainement pas ce ton tranchant, malgré ma confiance radicale. Quand je me rappelle au contraire ma profonde vénération, mon admiration parfaite pour toute supériorité morte ou vivante et que, revenant sur le passé, je me souviens très distinctement combien ce sentiment continu, quoique peut-être exagéré, a été indispensable à mon évolution ultérieure, je crains fort que ce jeune homme ne soit victime d'un excès d'encouragement et de confiance [4]. »

Cette admiration parfaite, cette vénération profonde dont parle Comte, ont été pour beaucoup, comme il le dit, dans le développement de sa doctrine : elles lui ont permis de pénétrer dans sa

1. Littré, *op. cit.*, p. 7.
2. *Lettres à M. Valat*, p. 3 sqq.
3. Cité par Littré, *op. cit.*, p. 479.
4. Ce jeune homme est aujourd'hui membre de l'Académie française et de l'Académie des Sciences.

jeunesse des pensées bien différentes de la sienne et de s'assimiler avec une merveilleuse souplesse toutes les idées de science et de politique qu'il a organisées dans la philosophie positive.

Quant à « sa confiance radicale », ce n'était pas de la vanité personnelle, mais la conscience réfléchie de sa valeur et de ses devoirs.

En 1819, il se défend en effet, dans une lettre à Valat, de toute faiblesse pour *la catin* qu'on nomme la gloire [1]. Travailler, créer quelque chose, améliorer par ses études politiques le sort de l'humanité, voilà ses désirs les plus intimes; qu'importe après cela d'être un homme dont on parle et dont les badauds savent le nom?

Ce n'est pas qu'il évite de parti pris la réputation : bien au contraire; mais il ne lui fait pas l'honneur d'en être amoureux; il veut, par la notoriété, acquérir l'aisance modeste qui lui assurera le bonheur, et s'il pense déjà à l'Institut, ce qui n'est pas banal à vingt et un ans, c'est qu'il croit pouvoir assurer plus facilement son existence matérielle avec le titre d'académicien.

A mesure que les idées philosophiques de Comte s'ordonnent et s'organisent, cette confiance se manifeste et s'affirme. Dès qu'il a donné plus que des promesses, dès qu'il a conçu et publié, en 1822, son premier système de politique positive, il parle de son rôle social, il voit déjà la société réorganisée grâce à lui, par la science. Entre les philosophes négatifs de la Révolution, et les théologiens rétrogrades, il y a place pour une politique organique fondée sur l'observation des faits, et cette politique il la fera. « Je travaillerai toute ma vie, et de toutes mes forces, à l'établissement de la philosophie positive, mais je le ferai parce que telle est ma vocation irrésistible, parce que là est la source de mon principal bonheur, et sans prétendre jamais à aucune autre récompense qu'à l'estime des têtes pensantes de l'Europe [2]. »

De ce jour, il croit à sa mission, et il affirme sa foi dans sa destinée, contre tous les malheurs et tous les déboires que lui réserve l'existence.

Rien ne pourra désormais l'empêcher de produire « la part d'utilité générale qui lui est dévolue [3] ». Il sait ce qu'il doit être et ce qu'il fera; il sera l'organisateur du nouveau pouvoir spirituel capable de remplacer l'Église et de réformer l'Europe par l'éducation, il mettra fin à l'anarchie moderne, il fermera la période de crise ouverte par la Révolution; au dogme négatif de la liberté de conscience, il

1. *Lettres à M. Valat*, p. 96 sqq.
2. *Id.*, p. 126.
3. *Id.*, 193.

substituera l'autorité rationnelle de la politique scientifique. Ce qu'il a publié jusqu'alors, son système de politique, ses considérations sur les sciences et les savants, ses articles sur le pouvoir spirituel, tout cela n'est qu'un plan qu'il va développer en l'exécutant; il a pris une conscience claire de lui-même : il pressent qu'il sera Auguste Comte. A ceux qui l'aiment et le protègent comme le naturaliste Blainville, il écrit : « Si jamais j'arrive à un développement remarquable, les hommes qui m'auront pressenti dans l'état de fœtus peuvent compter sur mon éternelle reconnaissance[1] ».

Sa confiance et sa foi ont donc leurs sources dans la connaissance très nette qu'il avait de sa haute intelligence et de sa raison, dans l'espoir de jouer un rôle social, d'être le prêtre et l'apôtre de la philosophie nouvelle, dans le désir d'organiser par la science la vie politique et le bonheur humain, et sans doute de pareils desseins supposent une étrange volonté d'être et d'agir, une certitude infinie de soi-même, mais la foi de Comte n'avait rien d'égoïste ni de bas; c'était la foi dans son œuvre, dans ce qu'il ferait, dans sa mission, cette foi des réformateurs où il entre autant d'abnégation que d'orgueil.

Il travailla 14 ans à la première partie de cette œuvre, sans jamais cesser de croire en lui et au succès final de sa cause. Pendant ces quatorze années il eut à vaincre des difficultés sans nombre, à lutter contre les hommes et contre les choses, et ce qui le soutint, ce fut le sentiment très haut de son devoir social et l'orgueil de sa destinée.

Il devint fou, et une fois guéri, il se sentit longtemps menacé par le mal qui l'avait quitté. Nous savons comment il l'évita. Il fut pauvre, il donna des leçons de mathématiques pour trois francs. Professeur à l'institution Laville, répétiteur et examinateur à l'École polytechnique, il dut s'acquitter en même temps de ces trois fonctions pour s'assurer l'existence, et il fut tellement absorbé par cette triple tâche qu'il ne trouva pas en six ans vingt jours de repos complet[2].

Candidat à la chaire d'analyse à l'École polytechnique, il échoua en 1831, en 1836 et en 1840, malgré les services rendus et des titres incontestables.

Sa femme le trompa; elle quitta quatre fois le domicile conjugal, lui rendit la vie du foyer difficile et dure. « Pendant dix-sept ans de « cohabitation, écrivait-il à Littré, j'ai souvent conçu ainsi des pen- « sées de suicide, auxquelles j'aurais probablement succombé si la

1. *Lettre à Blainville* (Archives de la Société positiviste).
2. *Ph. pos.*, VIe vol., p. 14.

« profonde amertume de ma situation domestique n'eût été sur-« montée par le sentiment croissant de ma mission sociale[1]. »

De fait, c'était le sentiment de cette mission qui l'avait soutenu contre toutes les misères de la vie. Depuis le jour où il avait conçu le projet d'une politique scientifique, et l'organisation d'un nouveau pouvoir spirituel, il n'avait jamais eu une pensée de doute: il s'était senti désigné, sinon par la Providence, du moins par son intelligence et par l'histoire de l'humanité, à régénérer la vie sociale de la France et même de l'Occident tout entier[2].

Il termina en 1842 la première partie de sa tâche, cette philosophie positive qui devait préparer la politique, et c'est ici que se place un des incidents les plus importants de sa vie, un des plus propres, en tout cas, à nous révéler tout ce qu'il y avait en lui d'orgueil et de foi.

Comte avait souffert de ses échecs successifs à l'École polytechnique; or il se sentait déjà fort de l'approbation de Mill qui lui avait adressé dès la fin de 1847 une lettre flatteuse, des éloges du physicien anglais Brewster qui, en juillet 1838, avait consacré dans la *Revue d'Édimbourg* un article au *Cours de Philosophie positive*, et de l'adhésion de Littré qui le connaissait depuis 1840. Il était encore plus fort par le sentiment de l'œuvre accomplie, et c'est avec confiance qu'il crut pouvoir en appeler au public contre le conseil de l'école qui par trois fois l'avait repoussé.

Par la publication du dernier volume de son cours, il ne doutait pas de conquérir l'opinion de la France et de l'Europe; par sa « préface personnelle », il voulait l'intéresser à son existence privée, en appeler au public des injustices commises, exercer par là une pression morale sur le conseil hostile et s'affermir à jamais dans ses fonctions de répétiteur et d'examinateur qui se trouvaient jusque-là soumises à une réélection annuelle. Il ne demandait pas davantage pour le moment; son modeste traitement lui suffisait pour vivre; plus tard, devenu vieux, il s'en remettrait à la France reconnaissante du soin d'assurer sa vie. « Quant aux prévoyances de la vieillesse, disait-il, si jamais il y a lieu, la nation française saura sans doute y pourvoir spontanément[3]. »

Cette admirable confiance fut déçue; ni la France ni l'Europe ne s'émurent; le VIe volume du cours ne fut pas plus lu que les précédents et le conseil de l'École, après avoir réélu Comte l'année suivante, refusa de le réélire en 1844.

1. *Lettre à Littré. Testament*, p. 51.
2. *Lettres à Valat*, 12 sqq.
3. *Ph. pos.*, VIe vol., p. 32.

Il souffrit cruellement de cette disgrâce, mais son orgueil n'en fut pas atteint ni sa foi ébranlée.

Dans l'intervalle, Stuart Mill avait publié son système de logique; il déclarait que le cours de philosophie positive plaçait « l'auteur dans la plus haute classe des penseurs européens [1] », il y parlait des « spéculations admirables » de Comte, de ses connaissances encyclopédiques, de son ouvrage « de beaucoup le plus grand de ceux qui ont été produits par la philosophie des sciences ».

Comte accepta sans protester ces éloges qu'il savait lui être dus, et se félicita simplement d'avoir obtenu du philosophe anglais « une aussi noble justice ». Il était plus que jamais sûr de sa mission, et quand il se vit suspendu de ses fonctions, il n'hésita pas à accepter, à solliciter même de ses adhérents anglais les cinq mille francs qu'il venait de perdre. « Il n'est d'ailleurs pas inutile, disait-il, d'essayer aujourd'hui si la philosophie positive a acquis assez de crédit en Angleterre pour y pouvoir réaliser un emprunt de six mille francs; car je suis bien disposé à n'avoir cette obligation qu'à de véritables adhérents, dont l'estime et la sympathie me soient déjà acquises [2]. » Il ne voulait pas être aidé en tant que personne, mais comme fondateur du positivisme, et ce sentiment l'autorisait, croyait-il, à tendre aussi royalement la main.

Stuart Mill, qui avait fait un an auparavant des offres personnelles, trouva très vite six mille francs, et annonça à Auguste Comte que la perte de son traitement serait couverte par MM. Grote, Molesworth, et Raikes Currie. Comte accepta sans étonnement, et avec une parfaite simplicité, ce secours philosophique, et lorsque, en 1845, les trois Anglais refusèrent de le renouveler, il écrivit à Stuart Mill une très longue lettre pour lui prouver que le subside aurait dû être perpétuel et que les trois Anglais qui l'avaient obligé, manquaient à un devoir social. « Chacun, disait-il, devant subir la responsabilité de ses actes volontaires, j'ai donc acquis le droit de blâmer moralement tous ceux qui, refusant de diverses manières leur juste intervention, ont sciemment concouru à laisser un consciencieux philosophe lutter seul contre la détresse et l'oppression, de manière à consumer par des fonctions subalternes tant de précieuses journées de sa pleine maturité, qui devrait rester consacrée tout entière à une libre élaboration dont l'importance n'est plus contestée [3]. » Plus loin, il prend soin de distinguer la reconnaissance personnelle qu'il doit aux Anglais qui l'ont secouru, et au ministère français qui l'a vainement

1. T. I, p. 346 sqq.
2. *Lettres à Stuart Mill*, p. 156 et 251.
3. *Lettres à Stuart Mill*, p. 391.

protégé contre l'École, des exigences légitimes qu'il peut faire valoir au nom de sa mission, et il ajoute : « M. Auguste Comte, ancien examinateur pour l'École polytechnique, doit à cette double influence une intime gratitude personnelle qu'il lui sera toujours doux de proclamer; mais l'auteur du *Système de Philosophie positive* ne pourra se dispenser de signaler convenablement au public impartial un double abandon qui devient aujourd'hui le complice d'une iniquité notoire [1]. »

Pendant les trois années qui suivirent, le déficit fut comblé tant bien que mal par des emprunts que Comte fit à ses amis, mais ces ressources ne pouvaient durer, et c'est alors qu'il adressa à l'Occident[2] un naïf et suprême appel. Il demandait, disait-il, qu'on lui procurât des leçons de mathématiques, mais en réalité ce qu'il voulait, c'était un subside. « Tous ceux qui s'intéressent au positivisme comme unique base de la régénération occidentale sont moralement obligés d'empêcher que son principal organe ne s'éteigne dans une injuste détresse au temps de sa plus parfaite maturité. Tant que la nouvelle philosophie n'aura point librement obtenu l'ascendant public, c'est sur ces adhérents privés que devra retomber l'indispensable entretien de la classe comtemplative par la classe active [3]. »

L'Occident fut sourd, mais M. Littré entendit, et sur son initiative fut institué le subside annuel dont Auguste Comte vécut jusqu'à sa mort. Il l'accepta, comme il avait fait pour le subside anglais, et sans témoigner une reconnaissance excessive pour un service qu'il se croyait dû. « Je suis convaincu, écrivait-il à Littré, que l'ensemble de mes services mérite déjà que le public me défraie, même quand ma détresse actuelle ne proviendrait pas d'une injuste spoliation [4]. »

Ce subside d'abord temporaire devint perpétuel lorsque Comte eut perdu en 1851 la modeste place de répétiteur qu'il occupait encore à l'École polytechnique, et à mesure qu'il développait dans sa politique la Religion de l'Humanité il attribua de plus en plus une signification sacerdotale à l'institution qui faisait vivre le grand prêtre.

Non seulement il recevait sans hésitation ni scrupule les revenus que Littré concentrait d'abord avant de les lui remettre, mais à partir de 1852 il les administra lui-même et comme ils étaient encore notablement insuffisants, il n'hésita pas à faire les démarches néces-

1. *Lettres à Stuart Mill*, p. 391.
2. Comte comprenait sous ce nom général la France, l'Angleterre, l'Italie, l'Allemagne, l'Espagne, c'est-à-dire les grandes puissances occidentales, par qui devait commencer la régénération positive, avant de s'étendre à l'humanité.
3. *Appel au public occidental*. Robinet, p. 459. *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*.
4. Littré, *op. cit.*, 596.

saires pour les augmenter ; il demanda de l'argent à des Américains, il pria M. Vieillard, sénateur, d'en demander pour lui aux conservateurs, qu'il croyait pouvoir rallier à la politique conservatrice du positivisme, bien convaincu que l'importance de son rôle social légitimait ces demandes. — « Les grands travaux, disait-il, qui m'ont attiré ce sort exceptionnel m'assurent aussi le concours croissant des actives sympathies intellectuelles et sociales qu'exige une telle destinée [1]. »

C'est le moment du plein épanouissement de son orgueil et de sa foi.

Dans l'ordre théorique il se croyait depuis Kant le plus grand penseur que l'Occident eût produit; il disait qu'il avait uni la science d'Aristote au génie politique de saint Paul, il parlait, sans l'ombre d'un doute, « de l'incomparable mission que lui avait assignée l'ensemble de l'évolution humaine ». Il était sûr de son immortalité; il savait que la postérité le mettrait au rang de Descartes et d'Aristote, il promettait à son amie Clotilde de la rendre immortelle. « Comme principale récompense personnelle des nobles travaux qui me restent à accomplir sous ta puissante invocation, j'obtiendrai peut-être, lui disait-il dans la dédicace de sa *Politique*, que ton nom devienne enfin inséparable du mien, dans les plus lointains souvenirs de l'humanité reconnaissante [2]. »

Dans l'ordre pratique il se considérait comme le chef religieux de l'Occident régénéré, il réclamait le Panthéon, « usurpé par le catholicisme », pour la célébration du culte positiviste de cette Religion de l'Humanité dont il avait formulé les rites, et comme représentant du nouveau pouvoir spirituel, comme pape scientifique, il conseillait les hommes politiques, il écrivait à M. Vieillard, sénateur, à l'ancien vizir Reschid-pacha, au tsar lui-même, pour défendre ou pour exposer la politique conservatrice du positivisme. Il alla même jusqu'à concevoir la possibilité d'un rapprochement entre les positivistes et les jésuites, et il adressa au général de la compagnie un ambassadeur extraordinaire pour lui proposer une alliance contre les protestants et les sceptiques.

Ce n'est pas tout : il tenait toute prête une constitution nouvelle de la Société humaine, une organisation précise du nouveau pouvoir spirituel, et du nouveau pouvoir politique, qui devaient régir à l'avenir toutes les nations occidentales; il instituait le triumvirat politique de trois dictateurs pour chaque pays, l'autorité spirituelle d'un seul pontife pour toute la race humaine, et il fixait à 33 ans le temps nécessaire pour le complet établissement du positivisme.

1. *Pol. pos.*, *I.* XXI. — II, XXIV et XXXIII.
2. *Id.*, XX et XXXI.

Je n'ai pas à insister ici sur ces constructions sociales où se manifeste l'influence unitaire de l'auteur du *Pape* et des *Soirées de Saint-Pétersbourg*; si j'en parle, c'est pour montrer à quelle hauteur l'orgueil de Comte était monté, quelle confiance il avait alors dans la valeur sociale du positivisme et quels progrès il avait faits dans sa foi à mesure que le système s'éclaircissait et se formulait.

Tous ceux qui l'ont approché dans ses dernières années ont pu éprouver les effets de cette confiance; le grand prêtre, fondateur du positivisme, n'admettait plus ni discussion ni critique, et rien n'est plus curieux que l'interprétation favorable que lui fournissait toujours son orgueil pour les événements qui auraient dû l'humilier ou le froisser. Il avait voulu fonder à plusieurs reprises la *Revue occidentale* qui échoua, et c'est en ces termes flatteurs qu'il apprécie son échec : « Le public d'élite auquel je m'adresse a mieux senti que moi l'incompatibilité d'une telle tentative avec la tendance générale d'une doctrine qui vient spontanément éteindre le journalisme [1] » : le journalisme était en effet pour lui l'organe naturel des idées révolutionnaires.

Quand le gouvernement du coup d'État fit fermer son cours du Palais-Royal, il se flatta d'abord de le forcer à revenir sur sa décision, puis il se consola en disant « que le gouvernement, plus clairvoyant que lui, avait compris qu'il ne convenait plus au grand prêtre de l'Humanité de paraître dans une chaire et devant un auditoire [2] ».

En revanche il avait le talent de grossir démésurement tout ce qu'il pouvait interpréter en faveur de son système et de sa doctrine.

Une Anglaise lui écrit qu'elle approuve ses idées sur les femmes. « Sur ce sujet, lui dit-elle, il n'y a que vous », et Comte cite avec orgueil cette phrase banale, il la met en relief dans la préface de sa *Politique* [3].

Un disciple espagnol, don José Segundo Florez, fait un recueil choisi du théâtre espagnol et en donne un exemplaire au maître avec la suscription bien simple : « Simpatico filosofo ». Comte voit dans ces deux mots l'altruisme, le positivisme humanitaire, toute sa philosophie, et dans son testament il laisse à don José son édition de Cervantes en ajoutant [4] : « Je regrette de ne pouvoir mieux témoigner ma gratitude à l'éminent disciple qui seul a pleinement caractérisé l'ensemble de ma nature, en me qualifiant de *simpatico filosofo* ».

1. *Pol. pos.*, IV, p. 11.
2. Littré, *op. cit.*, p. 617.
3. *Pol. pos.*, I, p. 21.
4. *Testament*, p. 32.

Tout cela pour « simpatico filosofo » : et don José était Espagnol!

Comte était arrivé par le développement régulier de sa confiance à systématiser toujours dans un sens favorable les mécomptes comme les succès, les blâmes comme les éloges. Il était enivré de sa doctrine et de lui-même; jamais philosophe ou poète, jamais créateur n'avait exprimé plus naïvement son orgueil.

Avec une pareille idée de son rôle social et de sa valeur personnelle, il devait fatalement se croire plus d'ennemis qu'il ne s'en était fait, et leur attribuer plus d'acharnement qu'ils n'en avaient mis dans leurs rancunes: il ne manqua pas en effet de s'exagérer l'importance des animosités qu'il soulevait, il crut trop facilement à des conspirations du silence contre son nom et ses œuvres, il prêta même à ses adversaires l'étrange projet de le faire retomber par leurs persécutions dans une crise mentale analogue à celle de 1826, et quand il fut exclu de l'École polytechnique, il parla trop souvent et trop de cette spoliation. Ici encore son orgueil s'abusait; il se croyait toujours le centre des choses; il ne pouvait pas juger plus impartialement ses ennemis que ses admirateurs.

Mais le caractère propre de cet orgueil, c'est qu'il reste toujours social et comme imposé au philosophe par son système et sa mission; sans doute Comte a la plus haute idée de son intelligence; la « confiance radicale » qu'il se reconnaissait à dix-sept ans, ne l'a jamais quitté, mais c'est toujours au nom de son œuvre sociale, de son rôle de Providence, qu'il réclame l'adhésion ou la protection des hommes: ce n'est pas pour lui, c'est pour le positivisme qu'il accepte ou sollicite le tribut de l'Occident.

C'est encore au nom de sa doctrine, bien plus qu'en son nom, qu'il parle aux hommes d'État et aux rois, qu'il interprète comme des adhésions profondes pour le système les éloges banals qui ne vont qu'à sa personne. Malgré l'hypertrophie du moi qu'on ne peut nier, cet orgueil démesuré a je ne sais quoi d'impersonnel qui l'ennoblit.

Comte avait en effet sacrifié à *l'Œuvre* tout ce qu'il y avait en lui d'égoïste, de vain, de passager; il avait supporté pour *l'Œuvre* la misère et le malheur, il avait vécu dans l'incertitude du lendemain, oublié jusqu'à cet amour-propre que tout autre que lui eût appelé sa dignité; il avait fini par ne faire plus qu'un avec le système, et cette soumission volontaire de la pensée individuelle à la pensée philosophique va nous expliquer ce qu'il y eut parfois d'étrange dans les jugements trop systématiques qu'il porta toujours sur les hommes, sur les choses et sur la vie.

(A suivre.) G. DUMAS.

LA PERCEPTION DE LA RESSEMBLANCE

La pensée consiste essentiellement en un double travail de discrimination et d'assimilation, qui se poursuit sous des formes diverses, s'exerce sur des matériaux différents, mais qui, en son fond, demeure toujours identique. Avoir conscience, sentir, percevoir, connaître, abstraire et généraliser, juger et raisonner, c'est toujours saisir des différences et des ressemblances. Suivant les cas, et aussi suivant la nature individuelle des intelligences, l'un ou l'autre de ces deux processus est relativement prépondérant; néanmoins ils s'accompagnent constamment et se complètent réciproquement. L'un et l'autre est également nécessaire. Sans la perception de la différence, la conscience s'évanouirait dans la monotonie d'une continuité parfaitement homogène; — sans la perception de la ressemblance, la pensée se perdrait dans le chaos d'une radicale hétérogénéité. Si donc Bain et Spencer, entre autres, ont raison de soutenir que « la base, la propriété fondamentale de l'intelligence, c'est la faculté de discernement », — il faut, d'autre part, reconnaître avec W. James que « le sens de l'identité, la perception de la ressemblance est l'ossature de la pensée ».

En quoi consiste la perception de la ressemblance? Est-elle quelque chose de primitif et d'original, au même titre que la perception de la différence? Telle est la question que nous voudrions examiner.

Tout d'abord il faut écarter une première et capitale difficulté. Se demander si la perception de la ressemblance est primitive, cela peut signifier : est-elle contemporaine de l'éveil de la conscience, en marque-t-elle l'apparition, en accompagne-t-elle, comme le sentiment de la différence, les premières manifestations? Ce problème, nous ne l'aborderons pas, et peut-être faut-il, avec M. Ribot, le déclarer insoluble. « En réalité, cette recherche du *primum cognitum* est hors de nos prises; elle échappe à l'observation et à l'expérience comme toutes les questions de genèse. On ne peut se décider que d'après des arguments purement logiques et chacun des deux partis fournit des raisons qui ne sont pas sans valeur... C'est une question ouverte que la psychologie actuelle est incapable

de trancher d'une façon positive[1]. « Mais on peut donner au mot *primitif* un autre sens : on peut se demander si la perception de la ressemblance est ou non irréductible à quelque chose de plus simple, si — même au cas où son apparition dans l'évolution de la vie consciente serait plus ou moins tardive, — elle constitue un fait *sui generis*, véritablement original. Et, en ce cas, on peut rechercher quelle est la nature de ce fait.

En dernière analyse, les diverses théories proposées à cet égard semblent bien pouvoir se ramener à trois chefs principaux. Tantôt on considère la perception de la ressemblance comme un concept de l'entendement, n'ayant aucun caractère sensitif ou représentatif; — tantôt au contraire on la considère comme une donnée immédiate de la conscience, comme un « sentiment », comme « quelque chose qui se sent avant d'être jugé par la réflexion et exprimé par la parole ». Et parmi les psychologues qui acceptent cette dernière opinion, les uns y voient quelque chose de dérivé d'un processus psychique plus fondamental, les autres quelque chose de nouveau et d'irréductible. Il nous faut donc commencer par apprécier ces différentes hypothèses.

I

Nous rencontrons d'abord la thèse intellectualiste, si l'on peut dire, d'après laquelle les rapports, et en particulier celui de ressemblance, ne sauraient être représentés dans la conscience, sont objets de *conception* et non d'*intuition*, sont des « intelligibles », non des « sensibles », pour employer la terminologie d'Aristote. Arrêtons-nous sur cette théorie dont la simplicité et la clarté ne sont peut-être qu'apparentes et finalement illusoires. Elle est exposée avec des arguments presque identiques par M. Renouvier[2] et par M. Rabier[3]. « Soit le rapport de ressemblance, écrit ce dernier; avant que j'aie reconnu la ressemblance, la ressemblance n'est absolument pas *représentée* dans la conscience.... L'idée de la ressemblance est donc, quand elle nous apparaît, quelque chose d'absolument nouveau » (p. 256). D'autre part, cette idée n'a rien de semblable à l'idée des termes entre lesquels existe le rapport; or les termes sont des images; donc l'idée du rapport n'est pas une image. « Voici deux figures d'hommes ou d'animaux : vous jugez qu'elles se ressemblent; vous avez donc les idées de chaque figure,

1. Ribot, *L'évolution des idées générales*, p. 12.
2. *Psychologie rationnelle.*
3. *Leçons de psychologie.*

plus l'idée de la ressemblance. Or quel rapport y a-t-il entre celle-ci et celles-là? Les figures, on peut les dessiner : la ressemblance, comment la dessiner? *Il n'y a pas de représentation sensible ou imaginative de la ressemblance...* Voici du bleu et du rouge : vous jugez que ces deux couleurs diffèrent. Mais la différence vous apparaît-elle bleue ou rouge? La différence a-t-elle une couleur? Non : une différence ne peut jamais se représenter par quelque chose d'analogue aux choses mêmes qui diffèrent » (p. 261).

Cette argumentation, c'est celle même de Platon dans le *Théétète*. C'est au corps, dit-il en substance, qu'il faut attribuer les organes par lesquels on sent ce qui est chaud, sec, léger, doux. Mais avec quel organe conçoit-on que des sons ou des couleurs soient semblables ou dissemblables entre eux? Ce n'est ni par l'ouïe, ni par la vue qu'on peut saisir ce qu'ils ont de commun. Et ainsi nous n'avons point d'organe particulier pour ces sortes de choses; mais notre âme examine immédiatement par elle-même ce que les objets ont de commun entre eux.

Or, dans le système de Platon, cette explication se conçoit aisément, ou du moins est conséquente avec tout le reste. Si nous concevons la ressemblance, c'est que nous en avons une idée innée, dont nous faisons l'application aux phénomènes sensibles perçus par les sens. La théorie de la Réminiscence est le centre du système. La Ressemblance est une « essence intelligible », une « Idée », qui s'est communiquée à l'âme par une intuition intellectuelle préalable. Dès lors rien d'étonnant à ce qu'elle soit irréductible et antérieure à toute intuition sensible.

Les modernes platonisants ne vont pas jusque-là. Ils ne soutiennent pas qu'avant toute expérience les idées du semblable et du dissemblable existent toutes faites et actualisées dans l'esprit. Toutes les difficultés, au demeurant, ne seraient pas par là résolues. On accordera bien que l'idée de la ressemblance implique l'idée des termes semblables. Ces termes, que pourraient-ils être, sinon de pures idées aussi? Dès lors comment la ressemblance conçue entre des essences intelligibles pourrait-elle être perçue, reconnue, remémorée, appliquée, — quelle que soit la métaphore qu'on veuille employer, — lorsqu'il s'agira de sensations comme le rouge, le froid, l'amer?

On se verra donc forcé de reconnaître qu'il ne s'agit pas là d'idées innées, au sens platonicien ou cartésien; on reconnaîtra que la matière première sur laquelle s'exerce l'activité propre de l'esprit lui est fournie par l'expérience sensible. On dira seulement que les rapports *engagés* dans les données concrètes de l'expérience sont

dégagés par l'esprit. Et l'on se flatte ainsi d'échapper à cette objection : « Est-ce donc arbitrairement que la pensée rapproche ou distingue les perceptions et les objets? » — Malheureusement ces corrections apportées à la théorie ne nous semblent qu'en accroître les obscurités.

Qu'on le remarque bien tout d'abord, il ne s'agit pas ici de l'idée abstraite et générale de la ressemblance. C'est une question délicate entre toutes, et dans l'examen de laquelle nous n'avons pas à entrer, que de savoir si un concept se réduit à une image ou à une série d'images. Mais tout en accordant que l'idée générale de couleur n'est pas identique à la sensation de rouge, de jaune, de violet, ou à la fusion, au résidu de toutes ces sensations, nous demandons seulement s'il ne faut pas commencer par avoir éprouvé ces sensations avant de former ce concept. Et c'est exactement la même question qui se pose au sujet de la ressemblance : pour arriver à en avoir l'*idée*, ne faut-il pas en avoir eu d'abord l'*impression*?

Maintenant, que l'on soutienne que l'*idée* des rapports est *dégagée* par l'entendement, j'y consens. Mais pour qu'il ait occasion de les dégager, pour qu'il soit amené à dégager celui-ci et non tel autre, pour qu'il sache, si j'ose dire, ce qu'il a à faire, encore faut-il non seulement que ces rapports soient présents d'une façon mystérieuse et latente, impliqués dans les données sensibles, mais aussi que l'esprit soit averti de quelque manière de leur présence. Cet avertissement, ou plutôt cette aperception de la présence des rapports, on n'a plus que la ressource d'en faire un acte du pur esprit. Cet acte, on ne le décrit ni ne l'analyse, puisqu'aussi bien on l'a déclaré absolument original et spécifique, radicalement simple et irréductible. Le constate-t-on même à titre de fait? Mais l'animal qui distingue, j'imagine, entre le froid et le chaud, pour qui l'amer ressemble à l'amer, est-il donc doué de cette intuition proprement intellectuelle qu'on nous convie à admettre? En fin de compte il y a là un pur mystère et nous avons abandonné la psychologie pour la métaphysique.

Voyons enfin pour quelles raisons on se refuse à reconnaître la possibilité d'une représentation de la ressemblance dans la conscience, d'une impression particulière (et n'ayant rien de transcendant) par laquelle nous serait révélée la similitude, à titre de donnée de la conscience. L'argument, on s'en souvient, est celui-ci : la ressemblance entre deux figures n'est pas figurable, dessinable; entre deux sons, n'est pas sonore; entre deux couleurs, n'est pas colorée. « La ressemblance n'est pas analogue aux choses qui se ressemblent. » — Mais qui donc a soutenu cela? Et que prouve-t-on,

sinon que l'intuition de la ressemblance est d'une nature particulière? A-t-on démontré par là qu'elle n'est une impression d'aucune espèce[1]? La sensation de la faim apaisée n'est pas dessinable, sonore ou colorée; n'est-ce donc pas une sensation malgré tout? Et l'étonnement, la surprise, sont-ce là des idées pures? Il existe une foule d'impressions, d'ordres divers du reste (malaise, angoisse, calme, plénitude, etc.) qui ne ressemblent pas aux impressions sensorielles par qui elles sont provoquées, et dans lesquelles on ne saurait pourtant voir je ne sais quels actes mystérieux de la pensée pure.

La discussion qu'on nous oppose ne démontre donc pas qu'il n'y a aucune donnée immédiate de conscience, aucune impression sensible correspondant à la perception de la ressemblance. Elle nous convie simplement à en rechercher la nature.

II

Peut-être, au reste, s'est-on trop hâté d'affirmer qu'il s'agissait là de quelque chose d'irréductible. Peut-être Bain, Spencer, Schneider, d'autres encore, ont-ils raison de soutenir que la perception de la différence seule est vraiment primitive, qu'à elle se ramène la perception de la ressemblance.

Dans *les Sens et l'Intelligence*, la pensée de Bain reste un peu incertaine. Sans doute, il soutient que « la première propriété de l'esprit, la plus fondamentale est l'aperception de la différence, ou *distinction* »; mais parfois aussi il semble considérer la perception de la similitude comme aussi essentielle et primitive : « les attributs primaires ou fondamentaux de la Pensée ou de l'Intelligence sont l'aperception de la *différence* et l'aperception de la ressemblance[2] ». Dans le dernier chapitre de *Émotions et Volonté*, au contraire, il indique expressément la possibilité d'une réduction de la ressemblance à la différence. « Une impression continue, écrit-il, ne fournit aucun élément de conscience dans l'esprit. Il y a des cas où la ressemblance produit le choc nécessaire pour éveiller l'intelligence. *Mais alors cette ressemblance est un mode de différence...* La découverte d'une identité produit sur l'esprit un choc qui res-

1. M. Rabier, après avoir cité ce passage de D. Hume : « Puisque l'égalité est une relation, elle n'est pas, à proprement parler, inhérente aux figures mêmes, mais elle dérive de la comparaison que l'esprit établit entre elle », — ajoute : « Si l'égalité n'est pas inhérente aux figures, lesquelles sont des impressions, l'égalité n'est donc ni une impression, ni la copie d'une impression ». — C'est toujours la même confusion : on conclut que l'égalité n'est une impression d'aucune espèce.

2. *Op. cit.*, trad. fr., p. 279. — D'ailleurs, dans cet ouvrage, Bain s'occupe moins de la « perception » de la ressemblance que de la « faculté de similarité » dont il poursuit les diverses applications.

semble à la surprise.... Nous ne sommes pas surpris de rencontrer nos amis dans les lieux que nous savons fréquentés par eux, mais nous sommes très étonnés de les retrouver dans quelque contrée lointaine. *La ressemblance est alors en réalité une différence*; elle brise une attente, elle donne un choc, comme le ferait une différence que nous trouverions à la place d'une ressemblance[1]. »

On le voit, Bain déclare nettement que la ressemblance est un mode de différence. Mais il ne recherche pas quelle espèce de différence constitue le sentiment de la ressemblance. C'est à Spencer qu'il faut demander une exposition détaillée sur ce point.

L'esprit, selon lui, est composé de deux sortes d'éléments très différents : les états de conscience (*feelings*) et les rapports entre états de conscience. Ce qu'on appelle un rapport est, lui-même, une espèce d'état de conscience, « l'état de conscience momentané qui accompagne la transition d'un état de conscience clair à un état de conscience clair qui est voisin. Et il est vrai que, malgré son extrême brièveté, son caractère qualitatif est appréciable, car les rapports ne se distinguent entre eux que par la différence des états de conscience qui accompagnent les transitions momentanées[2]. » Les états de conscience relationnels ont pour condition évidente l'existence de *deux* états saisis comme différents; en d'autres termes, ils ont pour condition la production d'un changement, et c'est de la nature de ce changement que dépend toute distinction entre les rapports. Le rapport de ressemblance doit donc se réduire à la conscience d'un mode particulier de différence.

Cela posé, reste à rechercher la nature essentielle des états de conscience que nous appelons semblables, et la nature de l'état relationnel que nous appelons rapport de ressemblance. Spencer a consacré à cette étude le chapitre XXIV (partie 6) des *Principes de psychologie*. Rappelons, très en bref, sa démonstration.

Si je place à une certaine distance l'une de l'autre les deux moitiés d'une feuille de papier bleu par exemple, et de même deux autres morceaux de papier, l'un vert et l'autre rouge, dans le premier cas, il y a ressemblance, dans le second, différence. Que maintenant je rapproche les deux premiers fragments, les deux états de conscience se fondent en un seul, ce qui ne peut avoir lieu si je juxtapose de même façon les deux autres. Notons de plus qu'un état de conscience donné, pourvu qu'il dure un temps appréciable,

1. *Émotions et volonté*. Partie II, ch. XIII, § 11. — C'est moi qui souligne les deux passages en italique.
2. *Principes de psychologie*, t. I, partie 2, ch. II, § 65.

peut être considéré comme composé de deux ou plusieurs états semblables. Et nous sommes ainsi conduits à cette conséquence : *similitude* signifie *non-production d'un changement* dans la conscience; la perception de la ressemblance est la conscience d'un *non-changement*. — Toutefois il est facile de s'apercevoir qu'il y a là une sorte de contradiction, car un rapport de ressemblance implique deux états, et deux états ne sont saisis comme tels que s'ils sont distingués, c'est-à-dire séparés par un état intermédiaire, différent de l'un et de l'autre. Un rapport de ressemblance implique donc un changement ou plutôt des changements dans la conscience : il y a un premier changement, le passage de do à sol, par exemple, — puis un second changement en sens inverse, passage de sol à do. C'est précisément ce *retour*, ce balancement, cette compensation, par où la conscience est replacée dans le même état qu'auparavant, qui constitue la perception de la ressemblance. « A parler rigoureusement donc, conclut Spencer, un rapport de ressemblance consiste en deux rapports de différence qui se neutralisent l'un l'autre. Il y a un changement de l'état A à un autre état B (changement qui représente le sentiment que nous éprouvons en passant de l'une des deux choses semblables à l'autre) et un changement de l'état B à un second état A; lequel second état A ne se distinguerait pas du premier, s'il n'en était séparé par l'état B. et se confond avec lui quand l'état B disparaît, par suite du rapprochement dans le temps ou l'espace des deux stimulus semblables. »

Que faut-il penser de cette théorie, dont on ne saurait du moins méconnaître l'ingéniosité? — M. Fouillée, critiquant Spencer, écrit : « Nous accorderons bien à Spencer que deux différences neutralisées *provoquent* la perception de la ressemblance; mais on n'en peut conclure avec lui qu'elles la constituent. En effet, deux différences en sens contraire s'annulent, et, s'il n'y a *rien de plus* dans la conscience, il ne reste rien[1]. » L'argument est excellent : si les deux états de conscience correspondant aux deux changements se neutralisent, à la rigueur du terme, il n'y a plus conscience de quoi que ce soit. Mais il faut aller plus loin et serrer de plus près la difficulté. Ce n'est pas assez de dire qu'il y a conscience de deux changements comme distincts et opposés et de sens contraire; il doit y avoir en plus conscience de leur neutralisation réciproque. Et c'est proprement ce troisième état de conscience qui pourrait constituer la perception de la ressemblance. A quelle condition donc

1. *Psychologie des idées-forces*, t. I, p. 291.

cette conscience de la neutralisation sera-t-elle possible? Ou bien il faudra que je *reconnaisse* que les deux changements sont égaux ; — ou bien il faudra que je *reconnaisse* que, grâce au second changement, j'ai été replacé dans la situation qu'avait fait cesser le premier changement. — S'agit-il des deux changements? Sont-ils saisis comme identiques ou seulement comme semblables? Dans le second cas, il est manifeste que la théorie implique, puisque la question est de savoir comment nous percevons leur similitude. Et, d'autre part, ils ne sont pas identiques, s'opérant en sens inverse : le passage du chaud au froid, du sucré à l'amer, de la lumière aux ténèbres, n'est pas absolument la même chose que le passage des ténèbres à la lumière, de l'amer au sucré, du froid au chaud. Il y a différence qualitative, et ce n'est que par une abstraction postérieure que nous les pouvons déclarer équivalents, — ce qui d'ailleurs ne signifie pas identiques. — Une seule voie reste donc ouverte, et c'est celle où Spencer est bien forcé de s'engager. Il faudra dire que, quand il y a passage de A à B, puis retour de B à A, les deux états A sont identiques et saisis comme tels. « Le second état A, écrit-il dans le passage cité plus haut, *ne se distinguerait pas du premier*, s'il n'en était séparé par l'état B, et *se confond avec lui* quand l'état B disparaît. » Malheureusement si les deux états se confondent, s'ils ne font plus qu'un seul état, il n'y a plus évidemment à parler de ressemblance. Il y a plus : le second état ne saurait être identique au premier, d'abord, par cela seul qu'il est un second état, que la conscience, qui a été antérieurement adaptée à l'état A, ne peut plus le recevoir de la même manière; ensuite, parce que, dans les deux cas, il n'a pas rencontré la conscience dans des conditions antécédentes identiques (A a succédé à X, et A succède à B); enfin parce que l'un est un état fort tandis que l'autre ne subsiste que comme état faible; d'un mot, parce que *deux* états de conscience *identiques* sont impossibles, et cela surtout dans la théorie de Spencer. « On pourrait croire, dit fort bien M. Ribot, que celui qui lit une phrase plusieurs fois de suite, écoute plusieurs fois le même air, déguste l'un après l'autre les quatre quartiers d'un même fruit, éprouve dans chaque cas des perceptions identiques. Il n'en est rien. Un peu de réflexion montre que, outre les différences dans le temps, dans les dispositions variables du sujet, dans l'effet cumulatif de perceptions réitérées, il y a au moins, entre la première perception et la seconde, cette différence radicale qui sépare le nouveau du répété. En fait, ce que nous donne l'expérience extérieure et intérieure consiste en ressemblances mêlées de différences extrêmement variables en degrés,

c'est-à-dire des analogies. La ressemblance parfaite supposée entre les choses s'évanouit à mesure qu'on les connaît mieux. »

En dernière analyse, Spencer réduit la perception de la ressemblance à la conscience du non-changement, de la continuité, bien qu'il répète sans cesse qu' « un état de conscience uniforme est en réalité une non-conscience », que « quand les changements cessent dans la conscience, la conscience cesse », qu' « un changement incessant est la condition sous laquelle seule la conscience peut continuer ». Mais la conscience du non-changement est zéro, à moins qu'elle ne soit la conscience d'un état qui dure, d'un état persistant. La perception de la ressemblance, c'est donc la conscience de l'identité et il y a une conscience primordiale et irréductible de l'identité. Mais alors on n'a pas expliqué la perception de la ressemblance, car persistance d'un état ce n'est pas similitude entre deux états. Et de plus nous sommes conduits à une conséquence diamétralement opposée à celle de Spencer : car, si l'élément essentiel de la perception de la ressemblance, c'est la conscience d'un état permanent, comme il faut bien que tout état, pour être saisi, dure un temps appréciable, le rapport de similitude est seul véritablement primitif; c'est celui de différence qui est dérivé et se ramène à la conscience d'une non-persistance.

III

Nous sommes arrivés à cette double conclusion : la perception de la ressemblance est irréductible à un processus plus élémentaire, et comme on n'y peut voir une « idée pure », il faut se demander quelle impression immédiate nous en fournit la révélation. Parmi les psychologues qui admettent que l'on est là en présence d'un fait primitif et original et nullement mystérieux ou transcendant, je ne connais que M. Fouillée qui ait tenté d'en déterminer dans le détail la nature, les caractères et les conditions[1].

D'après M. Fouillée, nous l'avons déjà noté, la perception de la ressemblance présuppose bien, comme le veut Spencer, deux changements en sens contraire. Mais il est de plus nécessaire que « sous les deux différences annulées, il y ait dans la conscience un certain état semblable qu'elle retrouve et reconnaît, une pédale continue sous les accords changeants de la conscience. Il faut, en un mot, que dans l'état présent quelque chose demeure de l'état passé, et, par anticipation, quelque chose de l'état futur. » La ressemblance suppose

1. *Psychologie des idées-forces*, livre IV, ch. I, § 2.

donc — comme Spencer l'a vu — une sorte de superposition de deux états conscients, le nouvel état sensitif coïncidant avec l'image de l'ancien ; elle consiste essentiellement dans le sentiment de retour à l'équilibre antérieur, de réconciliation, d'accord et d'harmonie rétablis, après opposition, contrariété, conflit. « Le sentiment de l'identité n'est donc que le sentiment du retour à un premier état et à un premier mouvement; ce retour s'apprécie par la superposition de l'image et de la sensation, par leur fusion finale aboutissant à un état de continuité, d'absence de changement, d'absence d'effort. » — Voilà précisément pourquoi le sentiment de la ressemblance paraît être un état neutre; mais ce caractère d'indifférence est postérieur et dérivé. Primitivement, en effet, le rythme de la conscience, c'est souffrir et ne pas souffrir. Souffrir, voilà la différence; ne pas souffrir, ou mieux ne plus souffrir, voilà la ressemblance. Satisfaction du besoin, succès de l'appétit et de l'énergie motrice, ou encore continuation, répétition, renouvellement du plaisir, du bien-être, telle serait la forme primitive et positive par excellence de la perception de la ressemblance, avec ses éléments sensitifs et moteurs essentiels.

Qu'y a-t-il à retenir de cette explication? Elle nous paraît contenir une large part de vérité, comme on le verra mieux encore par la suite. Elle a ce double mérite de s'interdire la simplicité de moyens de la doctrine intellectualiste, et de reconnaître le caractère franchement original du sentiment de ressemblance. Mais elle est vraie surtout, pourrait-on dire en retournant le mot célèbre de Leibnitz, en ce qu'elle nie, fausse en ce qu'elle affirme. Voyons en effet quelles critiques elle soulève.

En premier lieu, est-il fort exact que la perception de la ressemblance soit essentiellement un état de plaisir, de bien-être? « Ne pas souffrir, c'est l'identité émotionnelle, appétitive et en même temps motrice. » Mais en quoi le retour à la douleur provoquerait-il moins la perception de la similitude? En quoi la répétition de la faim serait-elle moins instructive à cet égard que la répétition de la satisfaction de la faim? Pourquoi souffrir est-ce la différence, ne pas souffrir, la non-différence? A moins d'admettre — ce qui est plus que problématique et contestable — que la conscience dans l'animal s'éveille par le sentiment de « la facilité et la régularité du cours de la vie », auquel succéderait la douleur ou du moins le malaise du besoin, puis la satisfaction du besoin. Mais cette hypothèse même ne supprimerait pas toute difficulté; car le plaisir positif qui accompagne le besoin rempli n'est pas identique au bien-être en quelque sorte négatif qui est antérieur à l'apparition du

besoin. La sensation de plénitude de la faim apaisée n'est pas identique à l'appétit, ce plaisir prévenant qui précède la faim, ni même à la simple absence de faim qui précède l'appétit.

Il faut dire plus. La perception de la ressemblance est-elle un état affectif, émotionnel, appétitif? Enveloppe-t-elle nécessairement, même à l'origine, plaisir ou douleur? N'est-ce que postérieurement, « par le progrès de la conscience, que l'animal arrive, indépendamment du plaisir et de la douleur, à distinguer du changement l'absence de changement »? La thèse de M. Fouillée sur ce point ne nous semble guère démontrée; en fait, la constatation qu'une sensation ressemble à une autre, paraît bien, comme dit Bain, « quelque chose de tout à fait différent d'une idée de plaisir ou de peine ». Chez l'enfant se manifeste de bonne heure la reconnaissance du différent et du semblable à propos de sensations qui n'enveloppent pas un caractère affectif ou appétitif très accusé. D'une manière générale, toute sensation a sa qualité spécifique, son intensité propre, son ton particulier de sentiment; elle est, comme dit M. Fouillée, « instructive » en même temps qu' « affective ». On ne voit pas de raisons péremptoires pour réserver à ce dernier caractère seul le privilège de nous renseigner sur la différence et la ressemblance.

Voici enfin une objection qui nous semble plus décisive. M. Fouillée réduit la ressemblance à l'identité ou mieux à la permanence; il substitue les uns aux autres ces termes : *continuation*, *répétition*, *renouvellement*. Mais c'est là précisément la difficulté. Supposez, par impossible, une conscience affectée par une même sensation homogène et continue : cette conscience saurait-elle ce qu'est la ressemblance? Et ce n'est pas assez de prétendre qu'il suffirait, pour la lui révéler, de briser en quelque sorte cette continuité par l'introduction d'un état nouveau. Car alors, il n'y a plus à parler de *continuation*; *retour* est le seul mot qui convienne. Il s'agit précisément d'expliquer comment la conscience, après *dérangement*, *déplacement*, si j'ose dire, peut se reconnaître comme *replacée* dans la même situation, ou plus exactement dans une situation semblable. Il s'agit d'expliquer comment j'ai la conscience de *retrouver* ce que j'avais en quelque sorte perdu. Et voilà pourquoi M. Fouillée se verra dans la nécessité de faire intervenir dans son explication un tout autre élément. « Le nouvel état sensitif coïncide avec l'image de l'ancien. » Qu'entendra-t-on au juste par cette coïncidence? et est-elle concevable? Les deux états affectifs, nous avons déjà insisté sur ce point, ne sont pas rigoureusement identiques et ne peuvent l'être. Au cas d'ailleurs où la coïncidence serait parfaite, où les

deux états se superposeraient, se fondraient au point de n'en faire qu'un seul, comment percevrait-on une ressemblance? Car il en faut toujours revenir là : ressemblance implique deux termes qui ne sont partiellement identifiés qu'autant qu'ils sont partiellement distingués.

Ainsi la théorie de M. Fouillée nous semble osciller entre deux principes explicatifs qu'on juxtapose sans les combiner et qui sont en effet irréductibles. On passe de l'un à l'autre, selon les nécessités de la discussion. Tantôt il s'agit de la continuation d'un état de bien-être; tantôt il s'agit de la fusion, de la superposition d'une sensation et d'une image de sensation antérieure. Et ni dans un cas ni dans l'autre on ne rend compte intégralement du fait à interpréter.

IV

La discussion critique qui précède, et qui peut paraître trop longue, n'est pas uniquement négative. En permettant l'élimination d'un certain nombre d'hypothèses, elle restreint et limite le champ de nos recherches. Elle nous a de plus rappelé des points importants; elle a, si nous ne nous abusons, précisé le problème, et a servi à en mieux dégager les données.

La perception de la ressemblance implique perception d'une différence et perception d'une identité : il faut que l'identité soit saisie au sein même de la différence. Ce quelque chose d'identique est-il une *partie* de la sensation même? C'est ce qu'on semble sous-entendre quand on dit que deux objets ou perceptions semblables sont *partiellement* distincts, partiellement identiques. Mais qui ne voit la singulière illusion qu'il y aurait à se représenter une perception, une sensation, comme composée d'une pluralité d'éléments distincts, comme analogue à un assemblage de petits fragments, de telle sorte que *le même* fragment pourrait entrer dans diverses combinaisons. On aurait le groupe ABCD et le groupe AXYZ, A étant l'élément commun. Chaque perception, en réalité, constitue un tout qualitativement distinct, un système dans lequel chaque élément modifie les autres et est modifié par eux. Ce n'est que par une abstraction postérieure, qui présuppose elle-même la perception de la ressemblance, qu'on peut dégager de la perception totale tel ou tel élément pour le considérer à part et pour le comparer à tel élément correspondant d'une autre perception.

L'identité qui est au fond de toute similitude ne nous semble pas pouvoir être cherchée dans la sensation même, qu'on la considère au point de vue de son intensité; de sa qualité spécifique; de son caractère émotionnel, affectif, d'un mot, de son « ton de sentiment ». Ce quelque chose qui est *le même*, il faut donc bien se

résoudre à le chercher dans un événement additionnel que la conscience saisit immédiatement, primitivement, mais qui, tout en s'unissant nécessairement à la sensation, est essentiellement distinct d'elle et est perçu comme distinct. Cet état qui reste identique en des circonstances différentes, il a son origine dans le sujet lui-même, par opposition à la sensation, à la perception qui vient du dehors. M. Fouillée semble bien avoir aperçu que là est le nœud de la question. Il dit par exemple que la perception de la ressemblance est « un certain sentiment d'adaptation »; il admet qu'il y a là comme un apport du sujet conscient; ce qui se superpose et se réconcilie ce ne sont pas les perceptions ou sensations, mais plutôt « les réactions motrices répondant à ces divers états ». Seulement pour lui il s'agit d'une adaptation appétitive, d'une tendance au bien-être qui n'est sentie que dans et par son effet agréable ou pénible, et c'est ainsi qu'il la réduit à un *sentiment de plaisir*. A notre avis, cette adaptation doit être essentiellement d'ordre intellectuel ou cognitif; elle doit pouvoir être saisie indépendamment de tout plaisir ou de toute peine. Et la seule forme d'adaptation intellectuelle primitive et semblant à priori pouvoir satisfaire aux conditions du problème, telles que nous les avons indiquées, c'est l'*attention*.

Avant d'aller plus loin et de préciser davantage l'explication que nous proposons, certaines remarques préliminaires s'imposent.

Que l'attention joue un rôle important dans le phénomène que nous étudions, c'est ce qui peut être aisément constaté. Voici un fait d'observation courante : la perception de la ressemblance varie étrangement d'une personne à l'autre. Je ne parle pas ici bien entendu des différences individuelles dans la pénétration intellectuelle qui font que l'un saisit des ressemblances cachées qui échappent à d'autres : on y reviendra bientôt. Je veux dire que de deux hommes d'égale intelligence, adonnés et habitués aux mêmes travaux d'esprit, l'un trouvera entre deux physionomies, deux mélodies, des similitudes frappantes, qui « sautent aux yeux », comme on dit, alors que l'autre sera incapable de les apercevoir. Cela tient, dit-on, à une sorte d'abstraction spontanée que chacun opère au sein des perceptions d'ensemble qui nous sont offertes. Dans une figure, ce qui me frappe, ce que je remarque, ce à quoi je fais attention, ce que je vois, par là même, ce sont les yeux, ou le front, ou la bouche, ou la nuance et la disposition des cheveux ou de la barbe, c'est la coupe générale du visage, ou le teint, ou l'expression, le sourire. Si je retrouve ce même sourire ou ces mêmes yeux, quelles que soient au reste les différences, je saisirai une ressemblance qu'à côté de moi on niera absolument. Cette abstraction qu'on invoque résulte

évidemment de l'attention, qui intervient ici d'une façon caractéristique, bien que ce ne soit pas encore au sens propre où nous le soutenons. Son rôle, en ce cas, est dérivé et indirect; nous avions choisi un phénomène très complexe, et l'attention alors ne fait guère que simplifier la difficulté en la morcelant pour ainsi dire. Mais, au fond, le problème subsiste : ce ne sont pas *les mêmes* yeux, ni *le même* sourire que je perçois dans les deux cas; et la question se pose toujours : d'où vient que j'ai reconnu qu'ils étaient semblables?

Voici maintenant un autre fait aussi ordinaire bien que plus étrange et plus difficile à expliquer. La photographie d'une personne peut être trouvée par les uns très ressemblante, tandis que les autres, et de très bonne foi, ont peine à y reconnaître l'original. Cependant la plaque photographique n'a pas choisi, n'a pas fait d'abstraction, elle a reproduit avec une même impartialité les yeux, le front, le nez ou la bouche. Sans doute il y a des nuances variables d'expression d'un moment à l'autre. Mais surtout il y a des différences de pose, d'ombres et de lumières qui empêchent l'attention de se diriger de la même façon, d'être attirée, fixée, retenue dans un cas comme dans l'autre.

Et cela devient plus manifeste s'il s'agit d'enfants ou de gens incultes. Les paysans, du moins ceux qui ne sont guère habitués à voir des photographies ou des portraits, ont une incapacité presque absolue à reconnaître des personnes dont la figure leur est aussi familière que possible. C'est que chez eux l'attention manque de souplesse et de variété, qu'elle est pour ainsi dire totalement engagée dans l'impression complexe, dans l'ensemble, qu'elle est incapable d'analyse, qu'elle est attirée en des sens divers, pour peu que les perceptions soient assez notablement différentes. On pourrait dire qu'à mesure que la capacité d'attention se développe, à mesure aussi s'accroît la faculté de similarité dans la diversité.

Ces observations, en nous faisant pressentir le rapport étroit qui existe entre la perception de la ressemblance et l'attention, nous permettent maintenant d'aller plus au fond du problème.

La thèse que nous présentons en suppose à la vérité une autre qui est contestée et que nous ne pouvons essayer même d'établir ici incidemment. Nous devons nous borner à la poser. Nous admettons qu'il existe une sensation ou un sentiment d'attention, immédiat et d'une nature spécifique. Nous avons conscience de cette adaptation de l'esprit, qui se manifeste sous la forme d'un sentiment d'effort, d'une sorte de courant centrifuge qui va pour ainsi dire au-devant de la perception, l'arrête, l'appréhende, la fixe. Nous en percevons et la direction et l'intensité.

Or ce peut être là précisément l'élément qui se retrouve identique dans une pluralité de cas d'ailleurs notablement différents. Les éléments perceptifs ou sensitifs qui provoquent l'acte d'attention, l'adaptation intellectuelle, la fixation de l'esprit, la tension mentale sont nécessairement distingués les uns des autres, ne peuvent être identiques, et donnent par là même l'impression de deux phénomènes. Mais d'autre part l'état d'attention, le sentiment d'adaptation, de tension, qui s'y unit, s'y attache intimement, sans néanmoins se confondre absolument avec eux, étant *le même*, est reconnu comme tel. C'est par là que se révèle l'identité subjective, qui — toutes les théories examinées sont unanimes à le reconnaître — se trouve au fond de la perception de la ressemblance.

Cette adaptation peut à l'origine être provoquée d'une façon automatique; elle peut être provoquée tout d'abord par des états affectifs, plaisirs, douleurs, besoins, tendances; mais en elle-même elle n'est pas essentiellement affective. Elle peut par la suite acquérir une indépendance et une autonomie de plus en plus caractérisées : et par là s'expliquerait ce parallélisme que nous avons signalé entre le développement de la faculté de similarité et le perfectionnement de l'attention. Mais dans tous les cas et à tous les degrés, si le sujet conscient ne se perd pas, comme nous disions au début de cet article, dans le flux perpétuel et éternellement changeant des sensations qui viennent l'assaillir, s'il *trouve du semblable*, c'est qu'il *se trouve semblable*. Et il ne se reconnaît identique que par l'effort personnel en vertu duquel il réagit contre les impressions du dehors, et se maintient lui-même en leur résistant et en les maintenant. La pensée ne découvre de l'unité dans les choses que parce qu'elle est une et se sent une.

Concluons donc. — La perception de la ressemblance n'est pas un fait miraculeux qu'il faille reléguer dans le monde intelligible, et où l'on doive voir un acte pur de la pensée pure; elle est une intuition immédiate, une donnée de la conscience, enveloppée dans les événements les plus humbles de la vie psychique. Et de plus elle est quelque chose d'irréductible, de premier, au sens le plus fort du mot. Elle est le résultat d'un processus actif et non pas passif; elle vient du dedans et non pas du dehors, du sujet conscient et non pas des objets inertes. Et cette activité interne n'est pas purement appétitive et affective; sans reprendre la doctrine de Platon, on peut maintenir qu'il s'agit là d'une activité proprement intellectuelle. Dès le début de la vie consciente se révèle l'effort par lequel le moi se pose, se conserve, affirme son identité et se reconnaît lui-même dans la multiplicité indéfinie de ses opérations. P. MALAPERT.

VARIÉTÉS

LE CONGRÈS DE MOSCOU

Le XIIe congrès international de médecine a eu lieu au mois d'août dernier à Moscou. Il a réuni 7 600 savants. Ce congrès, comme tous les congrès du même genre, n'a point fait avancer la science contemporaine, mais — pour le psychologue — il a été très instructif, démontrant, une fois de plus, l'infériorité intellectuelle des foules.

Néanmoins, il y avait des communications très intéressantes. Je ne signalerai ici que celles qui touchent aux branches psycho-physiologiques, — elles n'ont pas été nombreuses.

M. Virchow (Allemagne). *De la continuité de la vie comme base de la conception biologique.*

La pathologie va devenir une branche de la biologie. La génération spontanée et les autres spéculations du même genre doivent disparaître désormais de nos idées et c'est avec le microscope et des observations exactes que nous pourrons avancer encore. Les éléments monocellulaires de notre corps sont aujourd'hui la dernière limite que nous puissions atteindre. C'est d'eux que découlent toutes les manifestations vitales que nous connaissons. Eux-mêmes, d'où viennent-ils? Voilà ce que nous ne savons plus. Il est possible qu'il ait existé autrefois des [illegible] nous n'en connaissons plus de [illegible] Mais [illegible] pouvant naître tous les éléments vivants [illegible] dogme. Qu'il [illegible] est une cellule vivante [illegible] vient de cette [illegible] expliquer les transfor- [illegible] Le siècle qui [illegible] indestructible [illegible] par les hommes [illegible] persistent et se develop- [illegible] dogme de la conti- [illegible] contemporaine persistera [illegible]

[illegible] obsessions et idées [illegible]

[illegible] L'obsession est un [illegible]

S'appuyant sur les théories de Th. Ribot, Krafft-Ebing, Séglas et beaucoup d'autres, les auteurs arrivent aux conclusions suivantes : *Obsessions* — I. L'obsession est une néoformation psychique occasionnée par l'émotivité morbide. II. La forme psychique de l'obsession est un concept connexe à l'état psycho-moral de la personnalité. III. L'obsession, effet de l'émotivité morbide, exagère, par l'autonotion de sa qualité, l'état émotif jusqu'à l'angoisse. IV. L'obsession est persistante à l'intensité variable, depuis son initiation jusqu'à sa disparition. V. L'obsession a tendance à subsister. VI. L'obsession est un concept délirant émotif qui par l'association, non pas toujours parfaite, produit du délire à extension variable, et plus ou moins raisonnée et systématisée. VII. L'obsession altère la personnalité. VIII. L'obsession est un trouble pathologique des dégénérés.

Idées fixes. — I. L'idée fixe est l'activité, par impulsion physiologique, d'un résidu psychique d'emblée en fonction par déséquilibre fonctionnel du cerveau. II. La forme psychique de l'idée fixe est l'idée simple, ou une représentation psychique élémentaire, n'ayant pas de relation avec l'état psycho-moral de la personnalité. III. L'idée fixe ne produit pas, par elle-même, de l'émotivité; ses effets affectifs sont de l'ennui et de la fatigue, et, par autovolution, dont le but est la disparition du trouble, une très légère émotivité. IV. L'idée fixe n'est pas un concept délirant; elle n'est plus qu'une persistante perception mécanique. L'idée fixe est sans action sur les fonctions associatives. V. L'idée fixe n'a pas d'action sur la personnalité. VI. L'idée fixe est un trouble fonctionnel observable à l'état physiologique aussi bien qu'à l'état pathologique, des individus dégénérés ou non dégénérés.

M. Stutteleworth (Surrey, Angleterre). *Sur la névrose héréditaire chez les enfants.*

L'auteur définit la névrose comme un état anormal du système nerveux avec tendance à des troubles fonctionnels sans lésions évidentes de structure, mais souvent associé à des troubles trophiques. Il cherche à montrer comment la névrose héréditaire implique l'irritabilité nerveuse et l'instabilité intellectuelle avec manifestations multiples. Du point de vue sociologique, l'auteur insiste sur la nécessité de développer dans la société l'idée de la nocuité des mariages entre gens nerveux et sur les précautions nécessaires à prendre dans l'éducation et dans les conditions scolaires des enfants souffrants de la névrose.

MM. Ch. Vallon et A. Marie (Paris). *Le délire mélancolique.*

Dans cette étude, les auteurs se sont particulièrement attachés aux formes typiques de la mélancolie, aux cas pouvant aboutir à une évolution en quelque sorte progressive, au délire mélancolique chronique systématisé. En le faisant, ils ont cherché à isoler dans le syndrome clinique de la mélancolie ce qui lui appartient en propre de ce qui peut

n'être que symptôme accessoire et variable. Cette étude a pour but de dégager d'abord du complexus symptomatique ce qui est délire mélancolique vrai, et ce qui n'est qu'idées mélancoliques. Les auteurs attribuent à ces deux mots (*délire* par opposition à *idées* simples) le même sens qu'on attribue aux mêmes expressions en ce qui concerne les persécutés. De même qu'il y a des malades quelconques à idées de persécution symptomatique et des malades à délire de persécution idiopathique, de même il y aurait des malades à idées mélancoliques et d'autres à délire mélancolique. C'est ce dernier que cette étude a pour but d'isoler en une entité clinique.

M. J. G. Obsch ANSKY (Professeur à Charkow). *De l'antagonisme entre l'hérédité névropathique et les lésions organiques du système nerveux.*

L'auteur des « Lois de l'hérédité » constate qu'autant une névrose fonctionnelle prédispose l'organisme aux différentes autres affections fonctionnelles, autant elle sert de moyen de défense contre les lésions organiques du système nerveux.

M. BERNHEIM (Nancy). *L'hypnotisme et la suggestion dans leurs rapports avec les maladies mentales.*

La suggestibilité est une propriété physiologique du cerveau humain, c'est la tendance du cerveau à réaliser toute idée acceptée par lui. Toute idée acceptée est une suggestion. La suggestion peut faire réaliser à quelques personnes des actes criminels, soit par impulsion instinctive, soit par hallucination, soit par [illegible] du *sens moral*. La suggestion ne peut détruire un sens moral robuste, ni le créer quand il est absent, elle peut développer les germes bons ou mauvais existants. La suggestion est une idée, d'où qu'elle vienne, s'imposant au cerveau [illegible] dans presque tous les crimes. Le libre arbitre [illegible] est le plus souvent impos- [illegible] de défense et de prophylaxie [illegible] les germes vicieux [illegible] de suggestions [illegible]

[illegible] les [illegible].

[illegible] Le déve- [illegible] contempo- [illegible] extrême du [illegible] anglaises. [illegible] les crimes qu'on y [illegible] sexuelles [illegible] point de vue [illegible] d'harmonie dans [illegible] — c'est une

culture presque exclusive de l'activité du cerveau; II, grande négligence de la culture rationnelle du système nerveux périphérique, c'est-à-dire des organes des sens et des organes du mouvement; III, même négligence des actes émotifs et volontaires de la vie psychique des enfants, c'est-à-dire de leur caractère. Le manque de principes dans l'éducation intellectuelle quant à l'hygiène, et les effets pathologiques, ci-dessus mentionnés, expliquent l'influence funeste de l'école sur les forces et les capacités des enfants, et, par suite, sur leur cerveau et sur leur système nerveux. Il est donc clair que la responsabilité du surmenage des enfants incombe entièrement à l'école.

M. Cesar Lombroso (Turin) a fait trois communications, excessivement intéressantes, sur « Les nouveaux horizons et les nouvelles applications de la psychiatrie », sur « Les types de chaque génération » et sur « La greffe climatique et son influence sur les caractères anthropologiques ».

M. Krafft-Ebing (Vienne) a consacré le discours qu'il a prononcé à la première assemblée générale du congrès, à « L'étiologie de la paralysie progressive ».

M. J. A. Sikorsky (Professeur à Kiew) a exposé ses aperçus sur « La nationalité au point de vue de l'étiologie des maladies mentales ».

Pour analyser toutes les communications qui ont de la valeur scientifique, il faudrait plus de place qu'il ne m'en est dévolu; je dois, cependant, signaler les travaux de M. Tokarsky (Moscou) sur l'hypnotisme et la suggestion; du Dr E. Bérillon (Paris) sur les applications de la suggestion hypnotique à la pédagogie des dégénérés héréditaires; du Dr Toy (Lyon) sur le délire de persécution, du Dr A. Marro (Turin) sur la prophylaxie des émotions qui mènent à la dégénérescence; du Dr De Sanctis (Rome) sur la contribution à la pathologie du délire de négation; du Dr G. Marinesco (Bucarest) sur la pathologie de la cellule nerveuse; du Dr Konstantinowsky (Moscou) sur les phénomènes psychiques des caractères d'irrésistibilité; du Dr Comte (Paris) sur l'emploi de la photographie en physiologie; du Prof. Mitrophanow (Varsovie) sur le principe mécanique du développement des organismes; ceux des Prof. Kojevnikow, Korsakow, Roth, Minor (Moscou), du Dr Dekterew (St-Pétersbourg); du Dr Greidenberg (Simphéropol), du Prof. Bergmann (Berlin), etc.

Les membres du Congrès ont visité : 1. Les grandioses *cliniques* de l'Université de Moscou, cliniques uniques en Europe par leur construction et leur organisation. 2. Le *laboratoire de psychologie* qui possède *tous* les instruments pour la psychologie expérimentale. Le local de ce laboratoire peut contenir 50 personnes. Les travaux s'y font de deux sortes : travaux en commun et travaux exécutés individuellement. Les travaux en commun s'exécutent sous la direction immédiate de M. A. Tokarsky. 3. Le *Musée neurologique*, qui est destiné à fournir

des matériaux à l'étude détaillée de la structure et des fonctions du système nerveux, celui de l'homme particulièrement, tant à l'état normal qu'à l'état pathologique. Le musée comprend plusieurs sections. Un intérêt tout particulier s'attache à la section des crânes et cerveaux de sujets qui ont été atteints d'affections psychiques congénitales, telles qu'idiotie, crétinisme, débilité et dégénérescence mentales. Le musée est appelé à rendre service non seulement aux médecins, mais aussi à d'autres savants. Les psychologues, par exemple, y trouvent la possibilité d'étudier l'anatomie normale comparée et pathologique du système nerveux (y compris les maladies mentales).

Nous avons également admiré l'Institut Impérial de médecine expérimentale de Saint-Pétersbourg, fondé par le prince A.-P. d'Oldenbourg. Si l'on peut dire que la médecine expérimentale a pour guide la physique et la chimie, on peut affirmer également que la biologie pathologique et la biologie normale doivent marcher de pair. On éprouve donc un grand plaisir à visiter la section de physiologie de l'Institut et celle de microbiologie générale, consacrées aux branches de la biologie normale les plus importantes au point de vue du développement des connaissances pathologiques.

Je dois aussi signaler l'Institut de bactériologie de Kiew, fondé par M. L.-J. Brodsky.

Encore un mot.

On a prétendu que les médecins français avaient été froidement reçus et que les sympathies des Russes avaient été prodiguées aux autres nations. C'est une erreur : qu'il me soit permis de protester contre cette idée fausse. Certes, le Congrès de Moscou était avant tout la Fête de la Science qui n'admet, elle, ni frontières, ni nations. Mais le fait est que les Français étaient trop peu nombreux et l'abstention de certains chefs de file qu'on eût été heureux de voir au Congrès pour y souligner la valeur de la vitalité scientifique française, cette abstention se faisait bien sentir. Au fond, les savants russes étaient pleins de sympathie pour leurs collègues français, et la preuve, c'est qu'ils ont réussi à désigner Paris comme siège du prochain congrès qui aura lieu en 1900.

En terminant ce compte rendu forcément incomplet, j'exprime mes remerciements à tous ceux qui ont bien voulu faciliter ma tâche pendant mon séjour en Russie.

OSSIP-LOURIÉ.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie générale.

G. Tarde. L'OPPOSITION UNIVERSELLE. *Essai d'une théorie des contraires.* — Paris, F. Alcan, 1897. 1 vol. in-8 (445 p.) de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

Nous avons lu avec grand plaisir et grand profit le livre de M. Tarde au moment où il a paru. Quand le directeur de la *Revue philosophique* nous a prié d'en rendre compte, nous avons saisi l'occasion qui s'offrait à nous de relire cette œuvre très riche et d'en inventorier, pour ainsi dire, les richesses : et c'est malheureusement de quoi nous nous reconnaissons incapable.

Quel est le but du livre? Quelle en est la portée? Le livre porte-t-il loin? En tout cas il porte partout. Porte-t-il haut? En tout cas il porte avec rapidité. Les jets d'idées y ont de la force et de l'éclat, et des images de fontaines lumineuses s'ébauchent dans l'imagination du lecteur ébloui. Mais ce sont des jets d'idées. Ce qui s'est élancé vers le ciel retombe sur le sol non pas lourdement, mais enfin y retombe. — Et quand on a fermé le livre, on n'est pas plus avancé qu'au moment de l'ouvrir? — Je ne dis point cela. Autant vaudrait prétendre qu'après une promenade au Bois, je ne suis pas plus avancé qu'au moment de sortir, sous prétexte qu'après être sorti de chez moi, j'y suis rentré. Les promenades sont des exercices prescrits par les lois de l'hygiène. Et les lois de l'hygiène mentale du philosophe pourraient bien en exiger. Et pour le cas où il en serait ainsi, M. Tarde par son dernier livre, ne serait pas très loin d'avoir créé un genre ou, tout au moins, d'avoir élevé ce genre à sa plus haute perfection.

M. Tarde est, par excellence, et en prenant le mot en un sens très éloigné de sa signification classique, très voisin de sa signification littérale, le péripatéticien de la sociologie. Et c'est par où il est, en notre pays, le plus éminent représentant de cette science qui se cherche encore. Quand une science n'a pas encore dégagé ses grandes avenues, ce sont précisément les « irréguliers » de la philosophie qui sont les plus propres aux travaux de déblaiement nécessaires. Et M. Tarde ne nous contredira point. Ne dit-il pas à peu près la même chose dans sa préface : « Je confesse m'être laissé aller quelque emps à ce charme facile et décevant de collectionner des antithèses,

d'herboriser des contrastes ». On ne saurait vraiment le définir avec plus d'esprit [1].

Peut-être cependant M. Tarde ne nous a-t-il pas tout dévoilé. Peut-être lui est-il arrivé de vouloir écrire un livre de métaphysique. Peut-être a-t-il pensé que, dans l'œuvre d'Aristote, il est des trésors dont les penseurs n'ont pas achevé de dresser la liste, l'idée ne leur étant même pas venue d'en essayer l'exploitation. Et que la tentation est forte d'ouvrir les livres de l'*Organon* et de la *Métaphysique* pour en détacher un fragment, l'examiner, et en développer lentement le contenu. Puis le curieux de métaphysique a reculé devant l'effort, et ce qui devait être un livre de philosophie première est devenu un répertoire d'idées et de faits à l'usage des sociologistes des temps présents et futurs.

En vérité les chapitres de l'*Opposition universelle* sont curieusement comparables aux salles du musée du Louvre ou plutôt à un répertoire où l'on trouve tout ce dont l'on a besoin. Tout ce dont le philosophe des faits sociaux aura besoin pour raisonner contre ses adversaires, de quelque côté qu'ils lui viennent, il le trouvera dans cette extraordinaire Somme sociologique.

I. Je voudrais essayer de discuter la théorie de M. Tarde et dire les raisons qui m'empêchent de donner mon assentiment. Sa théorie se propose comme un perfectionnement de celle d'Aristote : j'ai peur qu'elle n'en soit tout le contraire.

Ouvrez le livre V de la *Métaphysique*. Vous y lirez que l'*opposition* est un genre dont les contraires sont une espèce. Vous y lirez encore que ce qui caractérise l'*opposition*, c'est l'impossibilité de la coexistence. Dans ces conditions il semble que la table de Pythagore — je parle de la table des dix oppositions fondamentales — ne mérite point les critiques de M. Tarde. Et quand Aristote écrit « absolument parlant, c'est le mouvement qui est le contraire du mouvement, mais le repos aussi y est opposé... [2] », il pense et s'exprime clairement. Héraclite avait dit que la route en haut est la même que la route en bas, ce qui signifie que pour aller dans deux directions contraires, on doit prendre la même route. Et par là, si le philosophe d'Ephèse ne proclamait pas l'identité des contradictoires, il affirmait, avant Aristote, l'identité du sujet qui reçoit les contraires. Aristote devait approfondir et reconnaître, qu'en même temps et sous le même rapport, un sujet ne peut recevoir les contraires. Il est donc à l'opposition et à la contrariété un caractère commun : nous l'avons déjà dit, c'est la coexistence impossible. Maintenant quelle est la différence spécifique de l'*espèce contrariété* dans le *genre opposition* ? L'existence d'un milieu. Et c'est

1. J'ai l'air d'oublier le beau livre de l'*Imitation*. Mais il est de grandes batailles où les tirailleurs ont assuré la victoire. Savoir désorienter l'adversaire est le meilleur moyen d'anéantir l'effet de ses coups.

2. Cité par M. Tarde, p. 9.

ce qui distingue le contraire du contradictoire. En sorte que de deux choses l'une : A est blanc ou non blanc. Mais on ne peut dire : de deux choses l'une : A est blanc ou noir.

On le voit : la pensée d'Aristote n'est ni obscure ni indécise.

M. Tarde a donc cent fois raison quand il dit : « L'infini n'est pas le contraire du fini, l'être n'est pas le contraire du néant ». Mais ce n'est point ce qu'il faudrait prouver. Quelle est dès lors la pensée de derrière la tête de notre auteur dans sa discussion contre Aristote, Pythagore, je pourrais presque dire toute la philosophie grecque? Ou j'ai lu trop vite et mal lu, ou il me semble que M. Tarde voudrait absorber le concept d'*opposition* dans celui de *contrariété*, réduire le genre à une de ses espèces, ce dont il avait assurément le droit. Le tout est de savoir si la vieille théorie aristotélique n'y perd pas plus qu'elle n'y gagne. A notre avis elle y perd. Essayons de nous en rendre compte. J'accorde qu'il est possible de définir la contrariété : un milieu entre deux extrêmes. Prise au pied de la lettre, cette définition se rapporte à la catégorie du *lieu*. Et c'est pourquoi l'on peut dire que le mouvement est le contraire du mouvement, attendu que le mouvement d'A vers B ne peut coexister, dans le même sujet, avec celui de B vers A; ce qui n'empêche pas de pouvoir également dire que ni l'un ni l'autre de ces deux mouvements ne sauraient, dans le même sujet, coexister avec l'état de repos. Passons maintenant de la catégorie du lieu dans celle du temps : nous dirons que le présent est à la fois l'opposé du passé et de l'avenir. Dirons-nous que le passé est le contraire de l'avenir? Pourquoi pas? Nous en aurons la liberté. Nous nous exprimerons avec vraisemblance. Tout à l'heure nous nous exprimions avec vérité. Si l'on peut ériger le passé en contraire de l'avenir, c'est grâce à l'assimilation du temps à l'espace et à l'opposition de sens, autrement dit, à la contrariété du droit et du gauche. Ainsi, passer de l'ordre du lieu dans l'ordre du temps, suffit pour donner à la notion de *contraire* un commencement d'instabilité, par suite d'imprécision.

Certes, en lisant les écrits de Ch. Renouvier, nous n'avions nullement pris garde au texte cité par M. Tarde sur les *contraires mal définis*. Et nous ne nous sommes nullement engagé à être toujours, et quand même, de l'avis de notre maître. Il nous paraît néanmoins qu'ici encore, M. Renouvier a raison, et qu'avec « sa profondeur habituelle » il a signalé le caractère vague, non point de la notion du contraire, mais des applications, ou fausses ou invérifiables, qui en sont faites à chaque instant dans le discours. Je concède à M. Tarde que le blanc et le noir passent généralement pour deux contraires. La raison en est la possibilité d'une transition de l'un à l'autre par l'intermédiaire du gris... Est-ce la raison vraie? C'est la raison donnée par les gens qui savent. Mais est-il nécessaire de « savoir » pour constater cette contrariété? Les ignorants ne l'admettent-ils pas sans démonstration? Peut-être. Ils admettraient peut-être aussi avec une facilité égale la contrariété du noir et du rouge. Pourquoi? Parce que le

noir fait sur l'organe de la vue une impression qui lui rappelle l'impression d'obscurité. Le noir, c'est le non coloré. Or le non coloré *s'oppose* au coloré. La coexistence simultanée de l'un et de l'autre est impossible dans un même sujet. Qu'en conclure? C'est que, si l'imagination d'un milieu est essentielle à la représentation de la contrariété, l'application précise de cette notion n'est possible que dans la catégorie de l'espace. Partout ailleurs elle offre de sérieuses difficultés.

Pourtant l'idée de contraste n'est-elle pas l'une des plus familières qui soient à l'esprit humain? Par suite, le sentiment dont cette idée est, si j'ose dire, la fixation, n'est-il pas de ceux que tout le monde éprouve et, l'ayant déjà ressenti, « reconnaît » sans l'ombre d'une hésitation? Ne nous semble-t-il point, par exemple, que la *contrariété* est l'idéal de l'opposition, j'entends qu'il n'est point de degré d'opposition concevable supérieur à celui que la contrariété réalise? Pour l'affirmer, je me passe de l'autorité des philosophes. Celle de « tout le monde » me suffit, de ce « tout le monde » auquel il est arrivé de répondre cent fois dans le cours de la vie, à la question : « Je vous ai fait mal? » ou à la question : « Je vous dérange? » par « Non. Au contraire! » L'exclamation « tant s'en faut! » comporte deux degrés : 1° tant s'en faut que pas du tout; 2° tant s'en faut qu'au contraire. N'importe qui, fût-il porte-faix comme Protagoras, mais sans participer en rien de son génie dialectique, nous donnerait raison.

Serrons donc de près la formule courante : « Non. Au contraire! » Que signifie-t-elle? Elle signifie ceci : « Non, seulement vous ne m'avez pas fait mal; non seulement vous ne me dérangez pas, *mais* [illegible] vous me procurez du plaisir par votre visite inattendue... etc. », ce qui implique tout au moins, que « la chose » a deux opposés assimilables quant au genre, et spécifiquement discernables, à savoir 1° la [illegible] son contraire.

[illegible] maintenant à cette dernière formule. Elle est incontestablement vague. [illegible] « plus que non chose »? Dirons-nous [illegible] ressemblent le plus, celle qui en diffère le plus [illegible] Mais c'est une définition abstraite. [illegible] les cas auxquels cette définition s'applique de ceux auxquels elle ne saurait convenir? Le discernement des cas [illegible] presque d'une aisance [illegible] discernement des cas auxquels [illegible] est beaucoup plus dif[illegible] à moins qu'on ne se [illegible] qu'au cons[illegible] vous savez [illegible] même chose, excepté [illegible] de l'assistance [illegible] des logiques; car [illegible] qui l'éclaire et la [illegible] qu'à la condi-

tion de pouvoir être identifiées, à la réserve d'une élimination préalable d'éléments dont l'attention se détourne.

Mais comment distinguer entre « deux différents » et « deux contraires », si l'on prend les uns et les autres parmi les individus d'un même genre? Si l'on reste dans la catégorie de l'espace, la distinction sera facile, presque automatique. Le *gauche* est le contraire du *droit*, le *bas* est celui du *haut*; la seconde de ces deux contrariétés ne peut-elle point, d'ailleurs, être ramenée à la première? Placez-vous pour regarder l'horizontal dans le sens même de l'horizontal, le *bas* vous apparaîtra comme le *droit* ou le *gauche* du haut. — Pourtant, même hors de l'ordre spatial, il est des contraires dont l'évidence ne saurait être mise en doute : retrancher n'est-il pas le contraire d'additionner? Diviser n'est-il pas le contraire de multiplier? Sur le dernier point la discussion est possible et nous renvoyons le lecteur à celle de M. Tarde. Elle le fera penser et le convaincra peut-être [1]. Mais il reste clair que retrancher c'est le contraire d'ajouter, qu'ôter c'est le contraire de donner. Pourquoi?

On peut répondre, d'abord, que de nous sentir enlever ce qui nous a été donné, cela nous procure une impression *sui generis* : que cette impression est précisément l'impression que le jugement de contrariété fixe et consacre. — On peut répondre, en second lieu, que la joie est le contraire de la tristesse, que c'est là une conviction commune à tous les hommes, même à ceux qui pensent le moins parmi les hommes : or quand on nous enlève une chose on nous cause de la tristesse, quand on nous fait don de cette chose on nous procure de la joie. De la contrariété des conséquents subjectifs nous induisons, naturellement mais peut-être arbitrairement, celle des antécédents objectifs. — Enfin voici encore ce qu'il est permis de répondre, à savoir que la douleur causée par la soustraction, et le plaisir dont l'addition est la source, restent sans influence sur la contrariété qu'on leur attribue. Le geste d'enlever n'est-il pas le contraire du geste que l'on fait quand on donne? Quand on enlève, ne fait-on pas absolument la même chose que si l'on donnait, excepté qu'on fait tout le contraire? Cette troisième explication serait peut-être goûtée de maint évolutionniste amateur. Les évolutionnistes non amateurs en ont proposé de plus fantaisites et dont il ne serait guère plus facile de justifier la vraisemblance. Nous ne donnons celle qui vient de nous traverser l'esprit que pour ce qu'elle vaut... En y réfléchissant toutefois, il nous paraît qu'on aurait tort non de la rejeter, mais de la condamner pour excès d'insignifiance. Car, que les évolutionnistes aient raison ou tort dans leurs explications de détail, ce n'est nullement ce qui importe. Il nous est mainte fois arrivé de citer Pascal lorsque l'auteur des *Pensées* nous invite à ne point parler corporellement des choses spirituelles. L'invitation est d'un philosophe qui a le sentiment profond de la dis-

1. Cf. p. 63-70.

tinction des ordres, un platonicien dirait, ou à peu près, de l'individualité des idées. Mais un platonicien disait aussi que ces individus intelligibles se mêlent, qu'ils participent les uns des autres, et que cette participation est inévitable. Il faut parler quand on est avec ses semblables, parler non seulement pour se comprendre, mais encore pour vivre ce qui s'appelle vivre. Or, le langage a pour fonction de dénoter par des métaphores tout ce qui ne tombe point sous les sens. A moins de n'en point parler du tout, c'est-à-dire de n'y point penser expressément, il faut parler corporellement des choses spirituelles, ce qui nous impose l'obligation de prêter à la *qualité* certains éléments qui appartiennent, en propre, à l'ordre de la *quantité*. Ce n'est point seulement Platon qui platonise : c'est l'homme. Et si l'on ne dit plus que les « idées participent », on est fondé à dire que les catégories empiètent les unes sur les autres, et que la langue courante est le résultat d'une incessante violation de frontières. Ainsi nous ne pourrions point parler du temps si nous ne lui prêtions la langue de l'espace. Hé bien! si nous parlons des *contraires* dans l'ordre de la qualité, en avons-nous plus le droit que si nous disons du temps qu'il s'écoule, qu'il passe? Tant s'en faut que nous en ayons plus le droit qu'au contraire! Plus on s'écarte de l'ordre des choses qui se figurent ou se meuvent, plus la notion de contrariété s'imprécise et plus elle perd de son intérêt pour la science.

Mais encore un coup la joie et la tristesse sont deux contraires. — On le dit et j'en conviens, mais à la condition que l'on ne presse point trop la notion de contraire. Car c'est précisément une question de savoir s'il est un milieu entre la tristesse et la joie. — Nul n'en doute. C'est « ergoter » qu'hésiter sur ce point! — C'est ergoter, je l'avoue. Il faut néanmoins qu'on ergote pour fixer les idées flottantes du sens commun, charriées qu'elles sont parfois par le plus inconsistant des langages. Le milieu dont il est question, le milieu nécessaire à la constatation de la contrariété, ce milieu qui n'est ni la joie ni la tristesse, est un état d'indifférence sur la réalité duquel les psychologues ne se sont pas mis d'accord. Il est des moments où, pour produire l'impression de contrariété, il suffit de supprimer un état. Ramener la santé, c'est supprimer la maladie, dont la santé peut se définir l'absence. Pour déterminer dans une âme un effet contraire à l'état présent de cette âme, vous n'avez rien plus à entreprendre qu'à faire cesser l'état présent : pour faire naître « l'illusion de la contrariété », vous n'avez qu'à produire une « opposition ». Bref, et pour conclure, je ne sais pas si la joie et la tristesse sont deux contraires. Ce que je puis dire, c'est qu'ils sont deux opposés. Et je puis le dire parce qu'ils s'excluent dans le même sujet, en même temps et sous le même rapport. Je serais donc contre M. Tarde de l'avis d'Aristote et de Ch. Renouvier! L'idée de Contrariété est vague : les éléments de précision qui s'y trouvent inclus viennent du concept d'Opposition dont le concept de Contrariété participe. En dehors de l'ordre spatial il n'est que des contrariétés hypothétiques, des diffé-

rences ou des oppositions. On se figure pouvoir les ériger en contrariétés. On s'appuie, pour exercer ce droit, sur certaines impressions subjectives d'ordre affectif dont la diversité, pour n'échapper point à la conscience, ne saurait ni se mesurer ni s'évaluer. Quand il nous semble que deux choses génériquement identifiables, spécifiquement distinctes nous procurent deux groupes d'impressions telles que sur un fonds identique se détachent, pour ainsi parler, des groupes d'impressions différentes, s'excluant les unes des autres ; quand il nous paraît que l'intensité de cette exclusion atteint son degré maximum, des images de figure semblables et de sens contraire s'ébauchent dans notre sensibilité (au sens kantien du mot) et le jugement de contrariété se formule. Est-il légitime ? Il l'est à la manière d'une métaphore prise au pied de la lettre ; pas autrement.

II. Alors le livre de l'*Opposition universelle* est un livre plus brillant que solide, plus « imagé » que « pensé » au sens profond du terme ? — Je ne dis point cela. J'ai, du reste, sur ce livre, l'opinion de M. Tarde lui-même, qui juge son ouvrage surtout intéressant par les détails, par les vues, par les suggestions. Ouvrez au hasard : je vous défie de n'être pas entraîné par ce flot rapide, presque torrentueux, d'images, et d'images tellement cohérentes, tellement systématisées, qu'on éprouve un sentiment des plus étranges : le sentiment qu'il est bien probable que les choses n'eussent jamais pu se passer ainsi, puisqu'elles ont eu lieu autrement... mais que c'est vraiment bien dommage. Oui, M. Tarde, dans son chapitre sur les *Symétries de la vie*, l'un des plus étincelants du livre, en vient presque à nous faire regretter que nous ne soyons pas nés avec trois bras, trois jambes et l'œil de Polyphème, sans préjudice des deux autres. Puis M. Tarde se résigne et nous nous résignons avec lui... pas complètement néanmoins, car nous remarquons le nombre de fois où nous nous privons du service de la main gauche, de l'œil gauche, comme s'il nous eût suffi d'un œil et d'une main. J'ai lu quelque part — je pourrais même dire où — que M. Pasteur n'est devenu le grand Pasteur qu'après 1868, c'est-à-dire après une attaque d'hémiplégie. Si M. Tarde s'en était avisé, il aurait fait décidément un procès au Père éternel pour son amour immodéré des symétries encombrantes et inutiles.

Au fond — et telle est l'idée directrice de l'ouvrage, celle qu'on perd à chaque instant de vue, mais qu'aussi, à chaque instant, l'on retrouve — n'attachons pas aux oppositions et aux symétries que nous rencontrons dans l'univers l'importance qu'on leur attachait chez les anciens. Autrement nous serions bien près de faire l'apologie du conflit, de la lutte, de la guerre et nous serions forcés de voir dans le mal la condition du bien. L'opposition n'est pas si universelle qu'il semble. « Ce n'est pas la guerre, qui agrandit le champ social. » Et il ne faut pas confondre la paix humaine et l'équilibre européen. D'ailleurs, et si je ne reproduis pas la pensée de M. Tarde, j'espère ne la point contredire, les hommes, êtres pensants et réfléchissants, se sont toujours laissé

séduire par les spectacles que leur offrait l'univers, ou, tout au moins — qui résultaient de leur manière d'envisager l'ensemble des choses — Depuis le livre sur l'*Origine des espèces*, la fonction sociale de la guerre a été redécouverte : je ne dis point découverte, car il y a beau temps, même avant les Croisades, que l'on a vu dans la guerre un agent de civilisation incomparable. Et pour ne pas remonter si haut, les guerres du premier Empire n'ont-elles pas été célébrées comme ayant pour but le triomphe, en Europe, des idées démocratiques? La question de la bienfaisance de la guerre, qui n'est qu'un cas particulier de l'Opposition universelle, est donc essentiellement à l'ordre du jour, et M. Tarde a bien fait de prendre position dans le débat.

Il a surtout bien fait de nous rappeler qu'en matière sociale, c'est-à-dire humaine, nous aurions peut-être tort de laisser la nature nous dicter ses lois. C'est une question de savoir si l'homme est quelque chose de plus que le roi des animaux. C'en est une autre de savoir si une réponse peut y être faite. Il est des problèmes dont les données sont fixes, ce sont les problèmes de la nature. Il est des problèmes dont les données sont changeantes, dont les données peuvent se supprimer ou se modifier à volonté, ce sont les problèmes de l'homme et de la société humaine...

Il serait d'une souveraine inconvenance de faire le plan du livre que nous eussions souhaité à M. Tarde d'écrire, d'autant que s'il ne l'a pas écrit, c'est qu'il a dû avoir pour cela ses raisons, de bonnes et valables raisons. Tout de même si nous payions d'audace, nous oserions regretter : 1° que M. Tarde n'ait pas fait l'historique du concept d'opposition dans les temps anciens, de son rôle dans les cosmogonies d'origine hellénique; 2° qu'il ne soit pas remonté à la source de cette illusion métaphysique; 3° qu'après avoir déjoué les illusions spéculatives des anciens, il n'ait pas soumis à une critique implacable les systèmes d'Herbert Spencer et de ses disciples et démasqué leur faux optimisme; 4° qu'il n'ait pas conclu en montrant la malfaisance des concepts métaphysiques d'origine physique et naturaliste, quand on les transporte de l'ordre cosmique dans l'ordre moral et social; 5° et enfin qu'il n'ait pas achevé de conclure en nous avertissant que l'homme est un être en partie maître des lois qui le gouvernent et capable de diriger sa destinée. « L'hymen seul est fécond, non le duel », dit M. Tarde. Or il dépend de nous qu'il n'y ait plus de duels. Mais c'est à la condition préalable que le duel cesse de nous paraître fécond... Si M. Tarde avait ainsi composé son livre, il n'y aurait vraisemblablement pas laissé entrer tous les détails qui en font le charme. Mais il aurait fait un vrai livre, un livre qui aurait renouvelé le succès de l'*Imitation* et en aurait consolidé les thèses. Il a reculé devant l'effort d'une telle coordination. Espère-t-il donc que d'autres réussiront mieux que lui dans une entreprise philosophique à laquelle, plus que personne, il était propre?

Nous n'avons pas étudié la sociologie. Nous ne savons dès lors que penser des doctrines sociologiques qui se partagent les meilleurs esprits

du temps présent. Nous avons assisté à quelques séances du Congrès de sociologie tenue à Paris dans les derniers jours de juillet 1897. Les discussions nous en ont diverti. La société est-elle un organisme? Oui, protestait M. Novicow. Et M. Tarde ne se lassait pas de répéter : « Vous croyez faire de la science; vous faites de la rhétorique, et de la pire, et de la plus ambitieuse, celle qui aspire à monter en grade et à mettre des idées à la place des mots ». Et combien M. Tarde nous paraissait avoir raison! Et qu'il doit remercier la Providence, de ce que, lui ayant donné le goût de la sociologie, elle l'ait exempté de toute intolérance doctrinaire ou dogmatique! Aussi je comprends sa défiance au moment de systématiser ses idées. Et je partagerais cette défiance si je ne me souvenais du livre des *Lois de l'imitation* et de la puissance de synthèse qui en fait l'incomparable mérite.

LIONEL DAURIAC.

Ernest Haeckel. LE MONISME, LIEN ENTRE LA RELIGION ET LA SCIENCE; pr. et trad. de G. VACHER DE LAPOUGE (in-8, Schleicher, Paris).

La brochure du professeur Haeckel est, comme le dit l'auteur dans la préface, un simple discours de circonstance. Il fut improvisé à la suite d'une allocution du professeur Schlesinger sur les « articles de foi des sciences naturelles » et écrit de mémoire le lendemain. On ne peut donc y chercher ni une exposition scientifique documentée, ni une discussion critique avec des preuves nouvelles. Les idées sont celles exposées à diverses reprises dans les écrits plus étendus de l'auteur et la façon dont il les a présentées ici montrent sa conviction personnelle, bien plus que le désir de les justifier par une déduction rigoureuse.

Le but de cette véritable profession de foi est double : donner à grands traits une cosmologie qui soit scientifique, qui le soit absolument et ne soit que cela, et montrer ensuite que cette cosmologie peut et doit fournir la religion et la morale de l'avenir : « Je voudrais, dit l'auteur, donner d'abord une idée de la conception rationnelle du monde qui nous est imposée comme une nécessité logique par les récents progrès de la connaissance unitaire de la nature. Elle se trouve au fond chez les naturalistes indépendants et qui pensent, bien qu'un petit nombre seulement ait le courage ou éprouve le besoin de le confesser. Je voudrais ensuite établir par là un lien entre la religion et la science, et contribuer ainsi à faire disparaître l'opposition que l'on a établie à tort et sans nécessité entre les deux domaines supérieurs de la pensée humaine. Le besoin moral de notre sentiment sera satisfait par le monisne autant que le besoin logique de causalité de notre jugement » (p. 9).

En quoi consiste ce monisme érigé à la fois en théorie et en pratique? Cette vue des choses exprime, d'après M. H., « la conviction qu'un esprit est en tout et que tout le monde connaissable existe et se

développe d'après une loi fondamentale commune ». La conséquence immédiate de ce double point de départ est l'unité de la nature inorganique et de la nature organique entre lesquelles d'ailleurs l'expérience ne peut établir une distinction absolue. Cette nature se développe selon des lois nécessaires, de sorte qu'elle constitue un vaste système mécanique au sens propre du mot. Le monisme de M. H. repose donc sur ces deux propositions : unité fondamentale de la nature — et mécanisme absolu. C'est par là qu'il doit satisfaire notre besoin logique, en nous débarrassant de tout inconnaissable et de toute contingence.

La première proposition est prouvée par un tableau rapide qui nous retrace l'histoire de l'idée de « Principe suprême » dans l'humanité. Il ressort de cet examen, assez superficiel, que l'homme primitif est au plus haut degré pluraliste. Le progrès de la pensée restreint ce pluralisme au dualisme. Le dernier pas à faire est donc de passer de ce dualisme au monisme. Le monisme sera ainsi l'expression de la plus haute conscience qui puisse être prise de l'univers. Nulle part nous ne voyons apparaître chez M. H. cette idée que l'unité pourrait bien n'être qu'un besoin subjectif de l'intelligence. Le manque de critique est absolu.

La seconde proposition : le monde constitue un système mécanique parfait, est légitimée par ce que l'auteur appelle les grandes découvertes récentes de la physique et de la chimie théorique, c'est-à-dire la loi de conservation de l'énergie et la loi de conservation de la matière. Est-il besoin de faire remarquer que ces deux lois ne peuvent être érigées en règles absolues de toute expérience possible qu'à la condition de postuler que le domaine entier de l'expérience constitue un système mécanique parfait?

Energie et matière ne sont du reste que « les simples manifestations différentes d'une même essence universelle, la substance ». Cette substance est constituée par des atomes, et — ce qui différencie la conception de M. H. — par des atomes animés : « Tous les changements, soit dans la nature organique, soit dans le monde inorganique, ne nous paraissent vraiment compréhensibles que si nous considérons les atomes, non comme des petites masses de matière morte, mais comme des particules élémentaires vivantes, pourvues de forces d'attraction et de répulsion. »

Cette monadologie un peu hasardée ne se concilie peut-être pas très bien avec un absolu mécanisme. En bonne rigueur scientifique ce dernier exclut le concept de force, au moins le concept de force construit par analogie avec la force ou plus proprement l'effort d'éléments doués de vie. Il y a ici, comme dans un grand nombre d'exposés du même genre, une analyse fort insuffisante des concepts de mouvement et d'atomes matériels ou de masse, d'une part, et d'autre part des notions de force, d'énergie potentielle, et d'action à distance.

M. H. emprunte encore deux autres preuves, pour lui décisives, à

la physique et à la chimie : la théorie de l'éther, accompagnée de l'extension que Herz lui a donnée dans la théorie électro-magnétique de la lumière et la théorie atomique avec son récent développement : la stéréochimie.

La conception de l'éther reste assez flottante. Ce serait un continu mobile et infini au sein duquel se mouvraient les atomes, et en ce sens l'éther serait l'élément un et fondamental de la nature, le Dieu de ce panthéisme moniste : « Oui, la théorie de l'éther prise comme base de foi peut nous fournir une forme rationnelle de religion si l'on oppose à l'éther universel et mobile, divinité créatrice, la masse inerte, lourde, matière de la création » (p. 18).

Pourquoi avoir parlé alors d'atomes animés, puisque ces atomes constituent justement cette masse inerte et lourde? Et si les atomes sont des condensations individualisées de l'éther, comme le pense M. H. un peu plus loin, qu'est-il besoin de cette masse inerte? Et si, troisième hypothèse donnée peu avant, l'éther est constitué aussi par des particules discrètes, nous voilà en face de deux genres différents d'atomes et d'une difficulté bien inutile dans un système moniste. Ici encore les conceptions scientifiques de l'éther et de l'atome chimique n'ont pas été analysées d'assez près et sont trop vite objectivement réalisées.

La loi de périodicité des éléments chimiques de Mandelejeff et Lothar Meyer sert à éluder l'objection banale de l'irréductibilité des éléments simples de la chimie et établit un lien entre la constitution du monde inorganique et l'évolution du monde organique.

C'est par un tableau assez bref de cette évolution que se termine la première tâche du conférencier : sa cosmologie moniste. Il va nous présenter maintenant ce monisme comme un lien entre la Religion et la Science, à vrai dire comme une religion rationnelle.

M. H. commence par faire table rase de toutes les religions qui existent ou ont existé : elles sont insoutenables pour une raison critique. Si la morale prescrite par les plus élevées d'entre elles (bouddhisme, christianisme) a une valeur, c'est qu'elle en est indépendante, et qu'elle cadre merveilleusement avec celle que peut proposer un panthéisme moniste (ce qui est fort vraisemblable, quoi qu'en dise dans sa préface le traducteur : le panthéisme de M. H. est un fondement métaphysique très sûr pour une morale du sacrifice). Mais la conception d'un dieu personnel est une absurdité : « L'idée anthropomorphique de Dieu abaisse ce concept cosmique suprême à l'état de vertébré gazeux » (p. 33). Il faut reconnaître au contraire que l'esprit de Dieu est en toutes choses, ce qui justifie le monisme du reproche d'athéisme, ce qui lui donne en même temps une valeur esthétique.

Cette conférence, qui témoigne certainement de plus de sincérité et d'enthousiasme que de précision et d'esprit critique, a les défauts inévitables et peut-être voulus de toutes les grandes synthèses de vulgarisation. Elle est suivie de notes explicatives où sont exposées d'une manière assez lointaine les principales hypothèses scientifiques rencon-

trées en chemin. Elle est précédée d'une préface du traducteur, M. Va-cher de Lapouge, véritable réquisitoire contre le christianisme, éd. ifié avec les arguments d'usage.

ABEL REY.

II. — Esthétique.

V. Basch. ESSAI CRITIQUE SUR L'ESTHÉTIQUE DE KANT (Paris, Alcan, 1896).

Dans cet important ouvrage de plus de six cents pages, le lecteur trouvera, à notre avis, trois sortes de renseignements : 1° D'abord, conformément au titre même du livre, une critique de l'Esthétique de Kant, laquelle, appuyée sur une connaissance du texte particulièrement consciencieuse, ne laisse de côté aucun des problèmes que soulève la pensée du philosophe allemand, et porte à une rare netteté d'analyse les assertions souvent trop synthétiques et parfois même véritablement embarrassées de l'auteur. 2° Puis une étude très personnelle du sentiment. En effet, pour M. B..., les émotions esthétiques ne sont que des formes plus complexes et plus élevées du sentiment en général. Opposant, dès lors, doctrine à doctrine, il n'hésite pas, sans, toutefois, perdre trop longtemps de vue son illustre adversaire, à reprendre pour son compte la question par la base, si bien que, à côté de la thèse critique annoncée, nous rencontrons, en réalité, dans cet ouvrage, toute une seconde thèse, cette fois dogmatique. Mais pourquoi nous plaindre d'un excès de richesse? 3° Enfin des analyses très exactes d'auteurs, en majorité Allemands, qui se sont occupés soit du sentiment, soit de l'esthétique et qui sont encore, pour la plupart, à l'heure actuelle, peu connus dans notre pays; ce qui assure, à notre avis, à l'ouvrage de M. B... ce troisième mérite d'être une utile source de renseignements.

L'ouvrage comprend une introduction, sept chapitres et une courte conclusion.

L'introduction insiste sur trois points principaux : 1° Les origines historiques des doctrines esthétiques de Kant; et, à ce propos, M. B... nous donne, des diverses esthétiques qui se sont fait jour depuis Descartes, une énumération qui est, à notre connaissance, de beaucoup la plus complète et la plus nette qui ait jamais été faite dans un travail français; 2° La genèse particulière, dans l'esprit de Kant, de ses propres doctrines esthétiques. M. B... montre, par la date des textes, l'évolution importante qui s'est faite de 1781 à 1789, dans l'esprit du philosophe allemand, sur tout ce qui touche à ces questions : reconnaissance de l'indépendance de la faculté de sentir, primat de la raison pratique, légitimation de la finalité comme principe non plus seulement régulateur et heuristique, mais proprement explicatif, provisoirement, du moins, pour les organismes (*De l'emploi des principes téléologiques en philosophie*). Tandis que la raison proprement dite reste, pour Kant, affectée à la finalité pratique, ce qui, pour lui, correspondra dorénavan

à la finalité théorique que présente la nature, c'est le jugement réfléchissant, qui ne va plus, comme le jugement déterminant, du général au particulier, mais, au contraire, du particulier au général, et qui, supposant de l'unité et de l'ordre dans la nature, devient le véritable principe de l'induction. Finalité théorique et jugement réfléchissant supposent l'accord de l'imagination et de l'entendement; mais, justement, le contre-coup subjectif de cet accord, c'est l'émotion esthétique. De là une nouvelle correspondance entre l'émotion esthétique d'une part et le jugement réfléchissant et la finalité, de l'autre. De là, aussi, la préoccupation, chez notre philosophe, de donner à l'émotion esthétique, comme règles *a priori*, les règles mêmes du jugement réfléchissant. Ce sont, on le voit, les idées essentielles de la *Critique du Jugement*, rapportées ici successivement à leur date d'apparition ; 3° La méthode d'appréciation suivie. Pour apprécier ces idées, maintenant, M. B... nous avertit qu'il ne s'enfermera pas dans une critique immanente et négative, mais qu'il se réserve le droit de dépasser le point de vue de son auteur et d'opposer théorie à théorie. Et, comme nous l'avons indiqué dès le début, il fera du droit qu'il revendique un large usage.

Les sept chapitres fondamentaux ont pour titres : 1° *De la méthode* (suivie par Kant); 2° *Du sentiment* (en général); 3° *Du jugement réfléchissant théorique*; 4° *Du jugement réfléchissant esthétique*; 5° *Du sentiment esthétique*; 6° *De l'Art, de l'Artiste et des Beaux-Arts*; 7° *Du Beau et de ses modifications*. A vrai dire, quelques titres complémentaires ne nous auraient pas paru superflus : par exemple, le chapitre sur le sentiment esthétique se clôt sur une théorie du *Goût*, le chapitre sur l'*Artiste* enveloppe une théorie du *Génie*. La liaison des questions est évidente; mais pourquoi cependant ne pas nous avertir, par le rappel de ces expressions connues, de toute la portée de ces chapitres?

Le place, dont nous disposons, ne nous permettant pas une analyse méthodique de ces chapitres très pleins, nous nous bornerons aux indications principales, en les rangeant sous les trois rubriques que nous avons adoptées ; 1° Critique proprement dite de Kant; 2° Théories personnelles; 3° Auteurs cités.

I. L'idée maîtresse, d'ailleurs fausse, d'après M. B., de la théorie esthétique de Kant nous est révélée par le seul caractère de sa méthode. Il construit la critique du jugement sur le modèle des autres critiques, c'est-à-dire qu'il veut pour le jugement esthétique des principes *a priori*. Or, d'un autre côté, l'influence des Anglais l'a depuis longtemps rendu sentimentaliste en esthétique et cette disposition ancienne s'est trouvée récemment confirmée en lui par la découverte de l'indépendance de la faculté de sentir. Toute l'esthétique kantienne sort de cette contradiction initiale. Elle en constitue le caractère distinctif, bien plus que l'attitude subjective, dont on a voulu réserver l'honneur à notre philosophe, et qui est, au contraire, tout naturellement, commune à tous les sentimentalistes, à l'abbé Dubos et aux Anglais. — Kant était

dans la bonne voie lorsqu'il tâchait d'isoler la faculté de sentir de la faculté de désirer et de la faculté de connaître. Mais il n'a pu échapper complètement à la fascination que cette dernière exerce sur lui. Il faut, pour sauver Kant de l'accusation de se contredire, distinguer en lui trois consciences différentes : la conscience pure ou aperception pure, la conscience empirique et enfin ce que l'on pourrait appeler la conscience sentimentale ou « simple sentiment du sentiment », laquelle ne comporte pas la distinction du sujet et de l'objet. — De même le tableau des facultés placé à la fin de l'introduction à la *Critique du Jugement* atteste la permanence, chez Kant, de la tournure d'esprit intellectualiste, alors qu'il fait de l'intelligence, en même temps qu'une faculté coordonnée aux autres, une faculté supérieure à toutes à la fois. — La doctrine du jugement réfléchissant théorique indique le genre d'intellectualisme auquel Kant, en esthétique, essayera de se ranger, pensant par là ne rien sacrifier de ses dispositions sentimentales, puisque, à la finalité théorique, au jugement réfléchissant, correspond naturellement l'émotion, le plaisir esthétique. Mais alors pourquoi Kant borne-t-il aux êtres vivants cette doctrine de la finalité théorique? Le monde de la vie fait corps avec le reste de la nature et, si les organismes postulent la finalité, il faut, comme le fera d'ailleurs Schelling, étendre la finalité à tout l'univers. — Cet intellectualisme, que préparait la doctrine du jugement réfléchissant théorique, s'accuse, dans la doctrine du *Jugement réfléchissant esthétique*, par la théorie de la « *pulchritudo adhærens* » en face de la théorie de la *pulchritudo vaga*, et par la théorie de l'idéal, fondée en premier lieu sur la banale doctrine des idées moyennes, remplacée par M. B. par celle des idées préférées au point de vue d'un intérêt pratique quelconque. — Mais cette théorie de l'idéal démasque tout à coup un troisième aspect de la pensée kantienne; le véritable idéal esthétique tire sa valeur de son symbolisme moral. Ce n'est plus seulement à la faculté de connaître, c'est maintenant aussi à la faculté de désirer que fait retour cette faculté de sentir que Kant, cependant, avait si soigneusement essayé de distinguer d'elles.

Il faut reconnaître dans le sentiment esthétique kantien divers sentiments élémentaires que M. B., par une analyse d'une finesse réellement élégante, se donne le plaisir de porter à huit : il se hâte, d'ailleurs, sans doute pour nous rassurer, de ramener ces huit sentiments élémentaires aux trois grands groupes des sentiments sensibles, intellectuels et moraux. — La première forme de la théorie, qui n'est qu'un retour aux doctrines sentimentalistes anglaises, a été la plus féconde : c'est la source de la théorie de l'activité de jeu de Schiller, Spencer, Grant Allen — de la théorie des sentiments idéals de Kirchmann — de la théorie du *Schein* de Vischer et de Hartmann. — La seconde, la forme intellectualiste, appartient en réalité à Leibniz, mais est devenue la vraie doctrine de Kant qui, exigeant pour toutes nos facultés des principes universels et *a priori*, doublerait volontiers son impératif moral

d'un impératif esthétique. — La troisième a son expression dans la théorie du génie. En effet, ce n'est plus par les règles du jugement réfléchissant, mais bien par les Idées esthétiques produites non plus par l'entendement, mais par la raison que va s'expliquer le génie créateur; la création géniale n'est plus le résultat de l'accord de l'imagination et de l'entendement, mais de l'imagination et de la raison. Aussi, d'après M. B., la théorie du génie, chez Kant, ne fait-elle nullement corps avec le reste de sa doctrine. — La classification que donne Kant des Beaux-Arts est sans valeur. — Résultat général : le vrai subjectivisme, c'est le sentimentalisme. Il est difficile de rester vraiment subjectiviste, quand on est intellectualiste, à plus forte raison quand on est moraliste. C'est à tort que Kant prétend ne rien savoir du noumène substrat du monde extérieur : il faut que ce noumène ne soit pas différent en nature du noumène intérieur, support de la moralité. C'est pourquoi le noumène extérieur se révèle dans des manifestations, dont la beauté et la cohérence nous rassurent, et nous attestent sa parenté avec le noumène moral. L'esthétique kantienne porte bien en ses flancs l'idéalisme objectif de Schelling. — Quelques considérations sur les données esthétiques autres que le Beau terminent l'ouvrage et la critique de Kant. Sur ce dernier point, M. B. conteste encore à Kant la distinction du sublime mathématique et du sublime dynamique, ce dernier enveloppant l'autre, ainsi que la nécessité d'introduire dans le sublime, pour l'expliquer, la notion de l'infini, vu que ce rôle prêté à la notion d'infini est parfaitement joué par la simple notion d'une grandeur extraordinaire.

II. On le voit, la critique de Kant est vive et serrée. Nous n'avons pas ici à y répondre. En face de cette « alchimie » kantienne, M. B. nous propose la pure et simple théorie sentimentaliste, exposée, cependant, avec une nuance qui lui est propre. — Il commence par reprendre, pour son compte, dès le second chapitre, la démonstration de l'indépendance de la faculté de sentir à l'égard de la faculté de désirer et de la faculté de connaître. C'est surtout de cette dernière qu'il veut séparer le sentiment, et, non content de trouver momentanément cette distinction dans la théorie des trois consciences de Kant, il consulte les intellectualistes Herbart et Volkmann, M. Wundt, dont la doctrine a varié, et le sentimentaliste Horwicz, auquel il donne raison. Le sentiment est l'élément primordial de la conscience. C'est la conscience qu'il faut expliquer par le sentiment et non le sentiment par la conscience. — A travers de nouvelles consultations de M. Wundt, d'Horwicz et de quelques autres, M. B. en arrive à définir le sentiment un renseignement immédiat, synthétique et non analytique, sur ce qui favorise ou non la vie en nous. Ce sentiment qui est ainsi, pour M. B., l'étoffe propre de la conscience, n'en reste pas d'ailleurs à la forme simple; et, au-dessus des sentiments purement sensibles, se développent les sentiments intellectuels et moraux. Ce n'est qu'arrivé à ce degré de richesse que le sentiment peut donner lieu à la pleine

émotion esthétique. — Toutefois, des divers caractères que présente le sentiment esthétique, il en est un qui est le principe et la source de tous les autres : c'est celui de naître de la sympathie. Il ne s'agit pas ici, il est vrai, de toute espèce de sympathie, mais uniquement de la sympathie symbolique, c'est-à-dire de cette disposition d'esprit par laquelle les attitudes des choses nous apparaissent comme des symboles, des représentations analogiques de nos états d'âme. Cette doctrine, Kant l'a entrevue, mais n'a fait que l'entrevoir. C'est en elle, au contraire, d'après M. B., que se trouve l'explication de toutes les émotions esthétiques. C'est par la sympathie symbolique que le sentiment proprement dit se change en sentiment esthétique. Arrivé à l'exposition d'une théorie qui lui est chère et qui est, en somme, la doctrine personnelle qu'il oppose à la doctrine de Kant, tout en la faisant surgir d'une indication peu apparente de son auteur, M. B., porté par son sujet, a écrit quelques pages d'une réelle ampleur (298 sqq.) et auxquelles nous renvoyons spécialement avec plaisir. Comment naît la sympathie, comment, de ses formes inférieures et concrètes, comme celles qu'elle revêt dans l'amour maternel, elle s'élève aux formes supérieures, et jusqu'à l'amour des notions abstraites; comment dans la sympathie s'unissent l'égoïsme et l'altruisme, puisque l'on croit être l'individu ou même la chose avec laquelle on sympathise et à laquelle on prête une âme ; comment, par la sympathie symbolique, l'artiste ou simplement l'homme de goût sent son âme s'élargir aux dimensions de l'univers et vit successivement ou simultanément toutes les nuances de la réalité, voilà, d'après M. B., ce qu'il y a d'essentiel à mettre en lumière dans l'esthétique, voilà la doctrine qui lui paraît assez large pour rendre compte à la fois de la variabilité infinie des formes de la beauté et de l'identité du sentiment qu'elles provoquent, sentiment d'élargissement de l'âme, en même temps que de reconnaissance de la parenté réelle qui existe entre l'âme humaine et la vie universelle.

Parallèle est la doctrine sur le goût. Au lieu d'une universalité nécessaire et *a priori* dans les jugements de goût, on n'y doit rechercher qu'une simple universalité empirique. A la foi en des dogmes esthétiques, M. B. oppose, en quelques pages encore très intéressantes, les variations si fréquentes et si complètes du goût dans un même pays, et en particulier les variations à la fois si rapides et si radicales du goût, depuis une trentaine d'années et dans toutes les parties de l'art, dans notre pays, autrefois la terre classique du goût classique. Et il n'y a pas lieu de voir là, avec Hégel, les étapes successives de l'Idée du Beau en train de se réaliser dans sa riche diversité. Pour rendre compte de ces variations, les explications psychologiques de Fechner, historiques de Herder et des romantiques allemands, évolutionnistes, si l'on peut s'exprimer ainsi, de M. Taine suffisent amplement. Car le goût, ce n'est que la largeur et la délicatesse de la sympathie. L'homme de goût est celui qui possède la faculté de sympathie la plus riche et la plus souple. — Parallèle encore la doctrine sur la création artisti-

que et le génie. La création artistique n'est qu'une imitation volontaire de l'expression involontaire des émotions dont, en fait, elle utilise toutes les lois. Mais elle procède d'une émotion supérieure, et, en particulier, d'une émotivité sympathique qui se soulage, peut-on dire, de l'impression reçue des choses, par l'expression en gestes, en lignes, en couleurs et en sons. L'artiste reçoit des choses une âme nouvelle et leur communique la sienne; et l'art naît de ce commerce réciproque de l'homme et de la nature (Ars, homo additus naturæ). L'homme ajoute à la nature; car de l'émotion naît l'imagination qui, suivant les individus, est visuelle, auditive ou motrice. De plus, l'œuvre de cette imagination n'est pas tant de dégager le caractère essentiel objectif, comme le veut Taine, qui est encore trop intellectualiste, que de dégager le caractère qui *paraît* essentiel à l'artiste, et qui l'a particulièrement frappé. L'art n'est pas un succédané de la science, mais l'expression d'un état d'âme. Chaque grand artiste a sa nuance sentimentale qui lui assure une vision propre de la nature; et presque toujours, lorsque cette vision propre est nette et tranchée, à côté des misonéistes qu'elle rebute, elle attire les amateurs de nouveautés, curieux d'acquérir une nouvelle façon de sentir, et elle constitue, en fait, une nouvelle conquête dans le domaine du sentiment. Le génie, c'est donc avant tout, c'est donc uniquement, pour M. B., l'originalité. — Cette originalité est-elle une monstruosité intellectuelle et sentimentale? Est-elle au contraire, comme le pense M. Séailles, la santé même de l'esprit? M. B. n'ose décider. Toutefois, la doctrine de M. Séailles lui paraît bien optimiste, et le rappel qu'il fait d'une belle page de Schopenhauer à ce sujet semble indiquer qu'il ne voit pas dans le génie un but quelconque de l'impassible nature, mais le résultat d'un heureux accident.

Qu'est donc, en définitive, le Beau pour M. B.? La satisfaction évidente, avec laquelle il tire son auteur du côté réaliste, ne nous laisse, à ce sujet, aucun doute. Le sentiment du Beau n'est pas « une faveur que nous faisons à la nature », mais « une faveur que nous fait la nature ». Et c'est bien là ce que réclame la doctrine de la sympathie : car comment sympathiser vraiment avec un monde d'apparences? D'autre part, combien plus satisfaisante la conception du génie qui, au lieu de n'en faire qu'une forme de la subjectivité humaine, y voit l'expression réelle et comme une concentration particulièrement heureuse des forces créatrices de la vivante nature. — Pourtant si, comme M. B. nous l'a dit nettement plus haut, le seul vrai *subjectivisme* en esthétique, c'est le *sentimentalisme*, et si l'*intellectualisme* de Kant avait le *tort* de le détacher plus ou moins consciemment de l'*attitude subjective*, ces derniers aperçus ne sont-ils pas quelque peu en contradiction avec le reste de la thèse? et ne sommes-nous pas, dès lors, autorisés à croire que, en réalité, ce que M. B. reproche à Kant, c'est moins son intellectualisme et partant son objectivisme, que l'absence d'une conscience suffisamment nette de toute la portée de cette fusion du sentimenta-

lisme et de l'intellectualisme qu'il tentait d'opérer? Mais alors, M. B. n'est plus tout à fait le simple sentimentaliste pour lequel il se donne; et nous sommes plutôt en présence d'un esthéticien, en somme, semble-t-il, tout prêt à accepter l'idéalisme objectif que Schelling fit précisément sortir de la Critique du Jugement.

III. Les auteurs, non seulement cités, mais encore analysés de fort près dans cet ouvrage, sont nombreux. Indiquons, en dehors des noms bien connus de Herbart, Fechner, Lotze, Helmholtz, Hartmann, Wundt, dont les opinions successives sont relatées avec précision, Horwicz, auquel M. B. attache, nous l'avons vu, une importance particulière, le Danois Lehmann, particulièrement mis à contribution, Kirchmann, Volkmann, les deux Vischer, etc.

Conclusion. — De la critique, assez sévère, en somme, que M. B. fait de Kant, résulte la conclusion de son travail. L'esthétique de Kant est, plus encore que les autres doctrines de ce philosophe, comme un *carrefour* auquel aboutissent les directions multiples des théoriciens du XVIIIe siècle, et dans lequel les directions diverses des esthéticiens du XIXe siècle trouvent, à leur tour, leur point de départ. « Il est impossible de s'orienter parmi les voies, dans lesquelles la science du Beau s'est engagée jusqu'ici et peut s'engager encore, sans s'arrêter à ce carrefour. »

Rappelons que M. B., dans ce carrefour, ne nous a pas seulement énuméré les diverses directions qu'on y rencontre, mais nous y a encore signalé la voie qui, parmi toutes ces routes, est, pour lui, la voie royale, l'explication de l'émotion esthétique par le sentiment envisagé comme indépendant de toute règle *a priori*, et par la largeur d'une sympathie qui conquiert, pour nous, au sentiment, toutes les formes de la vie, toutes les provinces si différentes de l'univers. — De plus, si les analyses que l'on rencontre dans ce livre paraissent parfois presque trop scrupuleuses, il semble que ce soit la conséquence du projet parfaitement conscient chez M. B. de faire du livre qu'il nous présente, un recueil si complet de tout ce qui a été dit et pensé sur l'esthétique que, dorénavant, quiconque voudra s'occuper de ces intéressantes questions ne pourra le négliger. — Du reste, la consultation de ce vaste ouvrage est rendue extrêmement facile par l'établissement d'une table analytique très complète et qui comprend à elle seule plus de dix-sept pages. — Enfin, si nous en croyons quelques indiscrétions sur les travaux déjà achevés ou encore en préparation de M. B., cet ouvrage sur les idées esthétiques de Kant, point d'aboutissement pour les théories antérieures, et de départ pour les théories nouvelles, n'est lui-même que l'œuvre centrale à laquelle se rattacheront bientôt des publications de même ordre sur les prédécesseurs et les successeurs de Kant. La philosophie française possédera donc enfin, sur cette vaste question de l'esthétique, une étude historique, critique et dogmatique de premier ordre et émanée d'un auteur qui, alors qu'il fait de la sympathie, avec raison, à notre avis, le principe de l'art, témoigne lui-

même, pour l'objet de son étude, d'une sympathie particulièrement large et à la sincérité d'accent de laquelle il est impossible de se méprendre.

LÉON SAUTREAUX.

III. — Morale.

Dr **Wilhelm Stern**. KRITISCHE GRUNDLEGUNG DER ETHIK ALS POSITIVER WISSENSCHAFT (Berlin, Dümmler, 1897).

Voici un fort volume in-8° de 500 pages environ, à écriture compacte, à feuillets massifs presque sans alinéas, où le lecteur n'a pas même pour se guider une table des matières! Pareille négligence est impardonnable; elle dispose mal à l'intelligence de cet écrit, qui a certainement de réels mérites, mais où je remarque aussi une érudition insuffisante ou partiale, au moins pour ces trente dernières années.

L'ouvrage est distribué en trois parties : la philosophie théorique ou métaphysique dogmatique, rejetée par le criticisme; position du problème et critique des voies suivies jusqu'ici pour le résoudre, ainsi que des fondements donnés à l'éthique; fondement de l'éthique comme science positive. Cette dernière partie, qui est de beaucoup la plus étendue et doit retenir notre attention, comporte à son tour des subdivisions que je vais suivre dans ce rapide exposé.

I. Une morale positive, écrit M. le Dr Stern, ne peut s'établir, ni sur des hypothèses religieuses, ni sur des hypothèses métaphysiques; elle doit, comme toute autre science spéciale, se fonder sur des principes qu'elle tire des sciences particulières plus générales. Un seul, en vérité, lui est nécessaire : la liberté du vouloir, sans laquelle une morale est impossible. Et cette liberté n'implique nulle téléologie; on lui donnera tout à l'heure sa vraie signification psychologique. Le problème consiste à découvrir un *principe* assez large pour embrasser la sphère entière de l'éthique, le monde animal aussi bien que le monde humain; il consiste encore à déterminer l'*essence* et l'*origine* de la morale. La méthode inductive, ou analytique, nous fournira seule l'essence et le principe; la méthode génétique, l'origine. La cause efficiente de la moralité doit être cherchée dans la vie elle-même; il faut la considérer comme le résultat d'une évolution graduelle, déterminée par les rapports du sujet sentant et pensant avec le monde extérieur, en d'autres termes d'une réaction, poursuivie en des générations innombrables, de la vie psychique propre aux hommes et aux animaux contre les assauts meurtriers de la nature.

II. L'auteur attache une extrême importance à ces rapports. Le dualisme de la matière et de l'esprit est une donnée première : force nous est de l'accepter sans songer à la résoudre. La nutrition, la croissance et la reproduction, ces « fonctions caractéristiques des plantes et des

animaux », s'accomplissent toujours, en effet, aux dépens du milieu, de la nature inanimée, et dans un antagonisme qui nécessite l'organisation supérieure de la vie morale.

III. A l'égard des impulsions et du vouloir, nous avons à dire que tout acte part d'un sentiment, d'un état affectif, mais non d'une représentation pure, et moins encore d'un concept abstrait. L'essence de la liberté réside : 1° dans la non-détermination du vouloir par les objets extérieurs, et dans sa détermination par les forces psychiques internes; 2° dans le pouvoir relatif de la conscience de modifier ces forces internes; 3° dans la faculté que possèdent les êtres animés de se proposer un but à atteindre. Les impulsions, les instincts, ne sont donc pas les antagonistes de la liberté ; ils en sont des parties constitutives.

IV. Ainsi la morale est née de la réaction des êtres animés contre la nature inanimée. Son essence, c'est le sacrifice volontaire, spontané, c'est-à-dire un sentiment de peine. Son principe, c'est l'effort dirigé vers un but impersonnel, et devenu partie intégrante de l'âme, l'effort pour la conservation de l'énergie psychique, en contraste avec la conservation de l'énergie physique. Une telle conception, selon l'auteur, est dégagée de tout eudémonisme et ne reste pas non plus purement psychologique, puisque l'impulsion morale a un objet extérieur, impersonnel; elle fait aussi la part exacte de l'intellect et du sentiment dans l'action morale, question difficile dans l'éthique. Bref, la moralité (et la bonté du caractère est même chose) réside dans le développement le plus complet possible des représentations, des sentiments, des impulsions ou des désirs ayant une portée générale, une valeur pour l'ensemble des êtres sociaux.

V. La moralité au sens étroit, c'est la théorie des vertus, des devoirs, du souverain bien. Ce souverain bien ne saurait être le bonheur parfait, attendu que la vertu seule ne fait pas le bonheur, et qu'il dépend encore de choses, comme la santé ou la fortune, dont l'acquisition ou la perte ne sont pas toujours le résultat de nos propres actes. Le souverain bien ne peut être que la vertu même.

VI. La morale au sens large devient la doctrine du Droit et de l'État. L'État n'est pas sorti de la famille, mais d'une association d'intérêts, nouée sans doute entre des parents par le sang. M. Espinas, un des rares écrivains français que cite M. le Dr Stern, d'après la traduction allemande, dénie le caractère d'États aux sociétés d'abeilles et de fourmis : il ne s'agit pourtant plus ici de familles, mais de vraies sociétés maternelles (mütterliche Gesellschaften). Le Droit n'épuise pas la fonction de l'État. L'État pourrait être défini « une association assise et permanente, sous un pouvoir central et supérieur durable, conformément aux besoins de la raison de plusieurs individus, dans le dessein de prévenir et conjurer toute atteinte dommageable aux droits et au bonheur de chaque associé ». Les conséquences, quant au droit pénal, sont claires. Je pense être d'accord avec l'auteur en disant qu'il est loisible de disputer sur la forme sociale de la peine, mais non sur

le droit de punir, c'est-à-dire sur le droit de préservation de la société même.

La conclusion est que l'établissement de la morale reste indépendant de toute religion positive comme de toute métaphysique. Elle lui est aussi étrangère qu'une science quelconque de la nature, la physique ou la chimie. Les animaux ont une morale; ils n'ont pas vraiment une religion, quoique Darwin en ait voulu voir le rudiment dans l'attachement craintif du chien pour son maître. La religion réclame des peines et des récompenses célestes pour la sanction des lois divines : mais cela est étranger, est contraire à la véritable moralité. Partout, il est vrai, nous trouvons la morale et la religion ensemble. La religion a été un instrument de la morale aux temps primitifs; cet instrument n'est cependant pas indispensable à l'État. Les religions ont rempli un office moral qu'on ne peut contester, mais qu'il ne faudrait pas surfaire.

Cette analyse un peu sommaire donnera, je crois, une idée juste de ce travail. La nouveauté en est peut-être plus dans le mode d'exposition que dans le fonds même. Les résultats auxquels M. le Dr Stern arrive avec sa méthode sont conformes du moins à l'esprit moderne; l'œuvre qu'il nous offre est sérieuse et recommandable.

L. ARRÉAT.

L. A. Selby-Bigge. BRITISH MORALISTS BEING SELECTIONS FROM WRITERS PRINCIPALLY OF THE EIGHTEENTH CENTURY, edited with an introduction and analytical index (2 vol. in-12, 1897, Oxford, at the Clarendon Press; t. I, LXX-425 p.; t. II, 451 p.).

Dans le choix des morceaux réunis en cet ouvrage, M. Selby-Bigge déclare n'avoir eu d'autre guide que « le principe d'utilité dans sa forme la plus vague » : il a, dit-il, « essayé simplement de faire un livre utile, et qui représentât convenablement la philosophie morale anglaise du XVIIIe siècle » (Préface, p. v). De ces extraits, quelques-uns, jugés moins importants par l'auteur, ont été imprimés en plus petits caractères et ajoutés, en forme d'appendice, à chaque volume. Les morceaux dont se compose le premier volume sont tirés des écrits de Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Adam Smith et Bentham; ceux du second, des écrits de Samuel Clarke, Balguy, Price, John Brown, John Clarke, Cudworth, John Gay, Kames, Mandeville, Paley, Wollaston.

A l'exception de Bentham, de Mandeville et de trois théologiens utilitaires (theological utilitarians), J. Brown, J. Clarke et Paley, tous les moralistes anglais du XVIIIe siècle que l'on peut étudier dans l'ouvrage de M. Selby-Brigge appartiennent soit à l'école sentimentale, soit à l'école intellectuelle. Le premier volume est presque entièrement consacré à l'école sentimentale (Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Adam Smith); le second, à l'école intellectuelle (Samuel Clarke, Balguy, Price, Cudworth, Wollaston).

Presque tous ces écrivains sont connus en France. Jouffroy a résumé clairement leurs idées dans son *Cours de droit naturel*. Plus récemment, Ludovic Carrau, dans son livre sur la *Philosophie religieuse en Angleterre* (in-8°, 1888, Félix Alcan), a consacré deux chapitres fort intéressants à Butler. Rappelons encore les leçons de Cousin (*Cours de l'histoire de la philosophie moderne*) sur la morale de Hutcheson et sur celle d'Adam Smith. Nous devons dire, cependant, que le nom de Balguy ne se trouve ni dans les leçons de Jouffroy, ni même dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck. M. Selby-Bigge a donné à ce moraliste, dont l'ouvrage sur le *Fondement de la bonté morale* est d'une sérieuse valeur, la place qu'il mérite dans l'école intellectuelle, entre Samuel Clarke et Richard Price.

Le recueil des *British Moralists* est précédé d'une excellente introduction où M. Selby-Bigge indique brièvement, mais avec précision, les caractères généraux de la philosophie morale anglaise du XVIIIe siècle, et en même temps les rapports et les différences qui existent entre les théories des divers moralistes de cette époque.

Il remarque d'abord que toutes ces théories se fondent sur l'observation psychologique. « Ces auteurs, dit-il, concentrent leur attention sur les phénomènes de la conscience morale naturelle avec une froide impartialité qui nous rappelle Aristote et dont on n'avait pas eu d'exemple notable depuis Aristote... Ils étudiaient sérieusement, comme objet possible de la psychologie, le contenu des jugements moraux des hommes ordinaires, avec les inférences naturelles et légitimes qui s'en tirent, et il n'est peut-être pas un corps d'écrits sur l'éthique que l'on puisse comparer, pour l'originalité et la sincérité, avec l'œuvre de cette période. Dans cette œuvre, à laquelle chacun pouvait prendre part, ne manquent pas sans doute les banalités et les lieux communs, mais on n'y trouve presque rien qui soit purement technique ou formel. On y voit toujours un effort, même de la part des intellectualistes, pour soumettre la formule à l'épreuve de l'exemple concret et familier, et un parti pris d'écrire de manière à être compris de tout le monde... Il se peut que la facilité avec laquelle leurs sophismes (fallacies) sont mis en lumière et la simplicité des confusions sur lesquelles reposent ces sophismes portent certains lecteurs à mépriser leur intelligence. Cependant l'expérience de la philosophie enseigne que ce sont les plus simples confusions d'idées qui sont les moins soupçonnées et qu'on met le plus de temps à découvrir; qu'exprimer les formules philosophiques en termes simples est une des choses les plus difficiles du monde, quoique non impossible; et qu'une des plus belles qualités du philosophe est d'écrire de telle façon que l'on puisse voir aisément s'il a tort. » (Introduction, p. XVIII et suiv.)

Essentiellement inductive, la philosophie morale anglaise du XVIIIe siècle n'est pas métaphysique. Sa méthode consiste à recueillir les faits, ce qui est sa principale affaire, puis à chercher une théorie pour les expliquer. Elle n'a donc aucune tendance à se présenter

« comme une partie d'un système général de philosophie, ou comme un appendice à une théorie de la connaissance » (p. XIX).

Elle apparaît comme une branche particulière d'étude distincte et indépendante de la théologie. On attribue ordinairement ce caractère au déclin de la théologie et à l'affaiblissement de l'autorité des sanctions religieuses. La philosophie morale, dit-on, tenta alors de se substituer à la religion comme base de la société et comme guide de la conduite. Telle n'est pas l'opinion de M. Selby-Bigge. « Si les esprits sérieux de cette époque, dit-il, s'appliquèrent aux recherches originales d'éthique, ils y furent poussés plutôt par le vide et l'insuffisance de la morale théologique, dans laquelle les sanctions étaient le principal intérêt, que par le mépris de tout ce qui constituait la théologie. Les théologiens eux-mêmes se montrèrent tout prêts à accepter cette position, et, de ce point de vue, le caractère moralisant pris par la théologie elle-même est inévitable plutôt que méprisable; ainsi la période dont il s'agit peut être considérée plutôt comme une phase nécessaire de l'évolution que de la dégradation de la théologie. Je n'ai pas l'intention d'aborder ici la question des rapports de la religion et de la morale. Mais il n'est pas nécessaire de montrer le gain qui devait résulter, qui, en fait, est résulté, à la fois pour la théologie et l'éthique, de l'investigation indépendante des phénomènes moraux du point de vue spécifiquement moral... Si, en dernière analyse, la religion et la morale se fondent l'une dans l'autre, c'est une question qui n'est en aucune manière préjugée parce que nous félicitons nos moralistes de s'être émancipés de la tradition théologique de leur temps. Leur étroitesse leur a certainement permis de faire mieux leur œuvre, et de produire, en résultat, pour l'usage des futurs philosophes, une masse de données morales qui auraient été à la fois moins abondantes et moins pures, s'ils avaient eu la capacité ou le goût d'en considérer les rapports avec des problèmes plus généraux. » (P. XXI et suiv.)

M. Selby-Bigge conclut que, grâce à leurs efforts, « la restauration de la philosophie morale, au sens plus large, a été possible à Kant », et que « nous ne saurions comprendre Kant sans connaître ses prédécesseurs anglais ».

F. PILLON.

IV. — Sociologie.

Léon Walras. ÉTUDES D'ÉCONOMIE SOCIALE (*Théorie de la répartition de la richesse sociale*). Lausanne, A. Rouge, 1896; 464 p.

Ce volume n'est pas un traité composé d'après un plan suivi et méthodique, mais une série de morceaux détachés (leçons ou articles) dans lesquels M. Walras a exposé ses vues sur l'Économie sociale. L'auteur indique dès les premières lignes la place que tient dans son œuvre le présent ouvrage. Il est une application et un développement des principes posés par lui dans ses *Éléments d'Économie politique*

pure. Il doit être suivi d'études d'économie appliquée qui achèveront de présenter au public les doctrines économico-sociales professées par l'auteur à Lausanne de 1870 à 1892.

M. Walras, comme on sait, conçoit l'Économie politique comme susceptible d'être réduite à une théorie mathématique de la richesse sociale. Il croit que l'emploi des mathématiques est susceptible de donner aux principales questions économiques encore pendantes une solution dont la précision ne laisserait rien à désirer. Citons les deux exemples suivants. Au moyen de la courbe de prix déduite des équations de l'échange et de la production il a tenté de faire sous forme mathématique la théorie de la monnaie métallique et de la monnaie fiduciaire. Au moyen de la formule de détermination du prix des terres déduite des lois de variation des prix dans une société progressive il a pu faire, sous la même forme, la théorie de leur rachat par l'État et donner ainsi, en quelque sorte, selon son expression, une solution mathématique de la question sociale.

M. W. insiste sur le caractère relativement *a priori* de la science qui s'occupe des produits de l'activité de l'homme : « chez l'homme on se trouve en présence d'un fait *sui generis* : la volonté libre, la personnalité morale et le droit et la science sociale apparaît comme étant, en partie du moins, la mécanique des forces morales, c'est-à-dire une science abstraite et déductive autant et plus que la mécanique des forces matérielles. L'expérience, par l'intermédiaire des sciences concrètes et inductives telles que la physiologie, la psychologie, l'histoire, lui fournira d'abord la définition d'où elle tirera par le raisonnement sa formule fondamentale. » (Introduction, p. 7.)

Nous n'insistons pas davantage sur le caractère générale de l'économique de M. W. — Nous indiquons de suite les grandes divisions sous lesquelles il range ses études. Ce sont : 1° *Recherche de l'idéal social*; 2° *Théorie de la propriété*; 3° *Réalisation de l'idéal social*; 4° *Impôt*.

Le titre premier comprend les leçons professées par M. W. sur la conception générale de l'idéal social et les questions qui s'y rattachent, telles que la distinction et la concordance de l'intérêt et de la justice, la séparation et la conciliation de l'individu et de l'État, etc. Pour M. W., le socialisme est un empirisme qui s'efforce de résoudre prématurément et par des moyens sans valeur scientifique la question de l'idéal social. L'économisme n'est pas une théorie scientifique parce qu'il ne pose pas les problèmes sous une forme suffisamment précise. L'idéal scientifique en économie sera atteint par une méthode de conciliation entre le socialisme et l'économisme qui s'efforcera d'appliquer de plus en plus aux faits économiques la notation mathématique.

La théorie de la propriété de M. W. se résume dans les deux principes suivants : 1° Les facultés naturelles et leurs produits sont, de droit naturel, la propriété de l'individu; 2° Les terres sont, de droit naturel, la propriété de l'État. « Au point de vue économique, dire que

l'homme n'est une personne morale que dans la société et par la société, que tous les hommes, dans la société, sont également des personnes morales et doivent pouvoir profiter également des ressources naturelles qui leur sont offertes pour poursuivre leur fin et accomplir leur destinée, c'est dire que les terres appartiennent à l'État.... L'État étant propriétaire des terres, sera propriétaire des rentes et propriétaire des fermages, ainsi que des produits acquis par lui avec ses fermages. Il subsistera avec ces revenus, sans rien demander à l'individu, ni à titre d'impôt, ni à titre d'emprunt..... (218.)

Ayant ainsi résolu le problème de la conciliation des droits de l'individu et de l'État, M. W. cherche les moyens pratiques de faire passer cette solution dans les faits. Il s'appuie pour cela sur une théorie de l'affectation des fermages aux dépenses publiques dont M. Mill a posé très nettement le principe : « Si un peuple entier, dit ce dernier philosophe, émigrait pour aller habiter un pays nouveau où la terre ne fût pas encore devenue propriété privée, il y aurait une raison pour regarder la portion du produit annuel, qui ailleurs constituerait la rente foncière, comme devant spécialement subvenir aux dépenses du gouvernement; savoir que, par ce moyen, l'industrie ne souffrirait pas la plus petite gêne et qu'il serait fourni aux dépenses du gouvernement sans faire peser de charges sur aucun individu..... » Stuart-Mill reconnait que : « là où la terre a été convertie en propriété privée sans rendre la rente foncière spécialement passible des charges publiques, où elle a été achetée et vendue dans cette condition, et où les espérances et les calculs des individus ont été basés sur cet état des choses, on ne pourrait sans injustice prendre la rente foncière seule pour subvenir aux besoins du gouvernement, vu que ce serait dépouiller les propriétaires. Toutefois il remarque que « cette rente que l'on achète et l'on vend, sur laquelle les espérances des individus sont basées est la rente foncière actuelle ou du moins cette rente avec quelque faible perspective d'amélioration et qu'en conséquence l'État peut s'approprier sans aucune injustice toute l'augmentation susceptible d'être faite au produit net des terres, en sus de la rente primitive soit par le fait d'une opération subite, soit d'une action lente ». Il conclut donc à ce que toute la plus-value de la rente foncière résultant de l'augmentation de la population et de l'accroissement du capital soit absorbée par l'impôt foncier.

Cette théorie, dont le principe est si clairement posé par M. Mill, se retrouve avec certaines modifications chez un économiste dont M. Walras fait le plus grand cas : Hermann Henri Gossen, qui publiait en 1854 un ouvrage dans lequel il donnait à la fois une théorie mathématique de la richesse sociale extrêmement avancée et une théorie non moins remarquable de l'attribution des fermages à l'État.

Gossen estime qu'il conviendrait que la propriété de la terre appartînt entièrement à la communauté et que celle-ci confiât l'exploitation de chaque parcelle à celui qui offrirait d'en payer la rente la plus

élevée. L'État n'a nul besoin de dépouiller les propriétaires ni de les exproprier. Il n'en a du reste pas le droit. Mais l'État peut acheter la terre des particuliers assez bon marché pour trouver dans la hausse de la rente foncière le moyen d'amortir le prix d'achat.

« Il s'agirait, pour l'État, d'acheter toutes les terres au prix normal en comptant pour effectuer l'amortissement du prix d'achat au moyen du fermage, sur l'augmentation de la plus-value, sur la diminution de la moins-value, sur la transformation de la moins-value en plus-value, et en s'attachant à produire lui-même ces changements par l'habileté de ses mesures et la sagesse de sa conduite. Voilà qui serait une grande et belle opération vraiment digne de l'État. »

Nous n'entrerons pas dans les calculs par lesquels Gossen établit ses formules de plus-value. Disons seulement que M. Walras croit que, grâce au moyen proposé par Gossen, « l'intérêt social et la justice sociale seraient absolument satisfaits et l'idéal social serait réalisé ». « Tel est ce plan, conclut M. W., dont la critique la plus approfondie et la plus minutieuse n'ont fait que mettre en relief la solidité et la grandeur et, qui, publié en 1854, n'a pas trouvé pendant vingt-cinq ans un lecteur parmi les socialistes ni parmi les économistes. »

Quant à la théorie de M. W. sur l'impôt, nous n'en signalerons que le principe posé dans lignes suivantes : « L'impôt est un fait anormal et transitoire qui s'est substitué accidentellement au fait normal et définitif de la propriété collective du sol. »

En résumé, l'on voit que M. Walras reprend une thèse qui a été soutenue par beaucoup d'écrivains socialistes qui ont affirmé le droit de la communauté sur le sol : Colins, Rodbertus, Henri Georges, etc. Son originalité consiste dans sa théorie mathématique du prix des terres et de leur rachat par l'État. Les vues de M. W. sur ces questions d'une nature très abstraite et très délicate sont exposées avec une grande lucidité et une grande force de déduction. Elles sont indispensables à connaître à tous ceux qui voudront édifier une théorie mathématique de la richesse sociale.

G. PALANTE.

Auguste Comte. LA SOCIOLOGIE. Résumé par Émile Rigolage. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 472 p. Paris, F. Alcan, 1897.

Le résumé de M. Rigolage m'a paru clair et net. L'auteur aura donc rendu service aux lecteurs qui, tout en ne tenant pas à lire l'œuvre de Comte, auraient cependant un désir sérieux de la connaître.

Il a mis en tête de son livre une préface où il exprime son espérance en l'utilité de la philosophie positive. Sans doute, elle ne saurait, dit-il, « dispenser des études et des travaux inhérents aux diverses spécialités. Mais chaque spécialiste peut y trouver ce que j'y ai trouvé moi-même, une méthode et une conception générale de sa spécialité

envisagée comme faisant partie de l'ensemble de l'économie sociale. » L'influence de la sociologie pourra se faire sentir en ce qui concerne ses « deux principales applications » : la politique et l'éducation. M. Rigolage donne un résumé de ses idées sur l'éducation, idées hardies et discutables, qui valent d'être examinées.

FR. P.

E. de Roberty. L'ÉTHIQUE. LE PSYCHISME SOCIAL. — *Deuxième essai sur la morale considérée comme sociologie élémentaire.* In-18, 218 p. Paris, F. Alcan, 1897.

M. de Roberty vient de publier le second volume de son Éthique. Il y continue l'application de ses principes généraux. J'ai déjà examiné ici le volume précédent et indiqué les réserves que j'avais à faire sur les idées générales de l'auteur. Je persiste à trouver peu satisfaisante à certains égards la réduction de la morale à la sociologie malgré les vérités mal connues qui sont à la base de cette théorie, et il me parait que M. de Roberty s'expose à des objections qui pour être faciles n'en ont pas moins de force. « Nous ne pouvons, dit-il, concevoir aujourd'hui le bien mathématique, logique, physique, biologique, que sous l'aspect du vrai mathématique, logique, physique et biologique. Mais un jour viendra... où le bien, le bonheur individuel et collectif, se définirait comme la pure vérité sociologique, observée et étudiée sous ses deux faces principales... » Cependant la maladie, le mal biologique, n'est pas, en un sens, moins *vraie* que le bien; le bien et le vrai ne se confondent donc pas, même en biologie; il en est de même pour la science sociale. Le bien et le vrai ne se confondraient que pour une société qui serait, par hypothèse, absolument parfaite, comme pour un corps qui serait absolument sain. Ce n'est pas là un cas actuel. Joseph de Maistre avait bien dit naguère : « Le mal est le schisme de l'être, il n'est pas vrai ». Mais si l'idée est belle et la proposition acceptable, c'est à la condition de l'interpréter convenablement.

Pour en finir avec mes critiques, je reprocherai à M. de Roberty de ne pas bien préciser sa pensée sur certains points. Il voit deux moyens d'échapper à une déchéance menaçante : une révolution sociale ou bien la constitution de la sociologie. Bien que le premier ne lui répugne pas, le second lui inspire peut-être plus de confiance. Eh bien, je ne vois pas trop comment ces deux moyens se peuvent remplacer. Si une révolution s'accomplit sans une connaissance un peu nette de ce qu'il faut mettre à la place de l'ancien ordre de choses, je crains fort qu'elle ne soit un gaspillage d'énergie humaine et de richesses diverses; mais d'autre part une connaissance approfondie de la sociologie ne suffirait pas plus à réaliser le bien-être social qu'une connaissance approfondie de la biologie à guérir ou à prévenir toutes les maladies. Il faudrait encore vouloir et savoir en tirer parti, ce qui est tout à fait différent et suppose autre chose que la connaissance des lois scientifiques.

J'aurais aimé encore une étude plus approfondie du problème de la répression du crime. M. de Roberty dit avec raison qu'on ne détruit pas l'assassinat par la guillotine, ni le vol par la prison. Il ajoute que « loin d'affaiblir les motifs qui déterminent le criminel, peut-être, par nos remèdes empiriques, leur donnerons-nous de la consistance ».

Cette critique est très probablement juste. Il paraît sûr que nos moyens de répression sont d'une grossièreté fâcheuse et qu'ils n'ont nullement la portée qu'on a pu leur attribuer. Reste à savoir s'ils ne constituent pas un expédient nécessaire dans la situation où nous sommes. Ils ne s'attaquent pas assez, en effet, aux causes générales du crime, ils ne sont qu'un remède local, une médecine des symptômes. C'est insuffisant, mais peut-être indispensable. Il faut faire son possible pour empêcher un membre de se gangrener, mais une fois le mal développé, les moyens d'hygiène prétentive ne suffisent plus. De même on peut espérer que de meilleures conditions sociales rendraient le crime plus rare ou même qu'elles le supprimeraient; mais une fois le criminel formé il faut bien penser à s'en préserver. Au reste, M. de Roberty admet la sanction extérieure en tant qu'appliquée « aux jeunes animaux de toutes espèces, y compris l'espèce humaine, et par suite aux races encore sauvages ».

Le livre de M. de Roberty se recommande toujours par les qualités qui ont fait le mérite des précédents : le sérieux, la force et la personnalité de la pensée. Je suis presque toujours de son avis quand il critique la morale actuelle, si informe et si rudimentaire, si ignorante d'elle-même et du reste, et quand il montre les défauts de quelques théories modernes, quoiqu'il me paraisse méconnaître la vérité partielle, mais profonde, du darwinisme.

M. de Roberty nous donne un peu partout des réflexions précieuses. Les chapitres sur la vie et le socialité, la lutte pour l'existence, la morale et la nature, sont d'un haut intérêt. L'auteur s'élève justement contre la prétention de faire sortir la sociologie de la biologie. Peut-être va-t-il un peu trop loin dans sa réaction contre certaines erreurs contemporaines. Il ne fait pas, à vrai dire, la part qui leur revient à l'opposition et à la lutte.

Il touche en passant à la question de la sélection sociale et de la préservation des infirmes. Sa solution est intéressante, sans répondre à toute objection possible. « On accuse parfois, dit-il, la civilisation moderne de tendre à conserver, à perpétuer la race des faibles, des prédestinés aux pires oppressions. On oublie la nature hyperorganique de ce généreux effort, et qu'un bien social en résulte nécessairement. Par la protection accordée aux faibles, par les soins donnés aux malades, nous n'augmentons aucunement le pouvoir soit absolu, soit relatif, des conditions qui engendrent ces infériorités. En empêchant nos misérables de périr, nous combattons encore et toujours la misère, nous diminuons sa puissance dans le monde. Par contre, abandonner les déshérités de la vie à leur destinée biologique c'est s'allier étroite-

ment aux causes qui produisent les maux sociaux, et les renforcer. »

Dans son chapitre sur la morale et la nature, M. de Roberty discute la fameuse conception de l'indifférence morale, de l'amoralité de la nature. Il veut considérer l'univers dans son ensemble et non pas en faisant abstraction de l'homme et des sociétés. « L'univers qui est vraiment l'univers, dit-il, un ensemble infini de choses d'où ne s'excluent pas les choses humaines, les faits surorganiques, si importants et si essentiels, puisque, pour l'être conscient, le monde n'est en définitive que sa propre pensée, — l'univers, dis-je, n'est pas *amoral* ou *asocial*, comme il n'est pas mort ou inerte, dénué de propriétés chimiques ou physiques. La localisation des aptitudes intellectuelles dans la substance pure du cerveau n'a jamais semblé à personne un motif suffisant pour représenter l'être synthétique, homme ou animal, comme dépourvu de toute lueur de raison. Pareillement, la localisation, moins stricte au reste, de la vie surorganique dans l'humanité ou l'animalité supérieure, ne saurait légitimer la conclusion tendant à priver de tout vestige de moralité cet autre être synthétique, la nature. » Une question serait de savoir si précisément la nature est bien un être synthétique, comparable à l'individu biologique, et d'autres se poseraient ensuite. Il y a toutefois quelque vérité et de la grandeur dans cette idée que « l'homme doit considérer la nature comme un prolongement, une extension indéfinie de son propre corps ».

FR. P.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

April, July, October 1897.

HOBHOUSE. *Quelques problèmes de la conception.* (Lu à la Société aristotélicienne.) Les conceptions générales sont basées sur des ressemblances dans l'ordre de l'expérience qui doivent être interprétées. Les espèces du concept général sont la qualité abstraite et le principe organique. L'auteur examine ses rapports avec la classification, l'inférence, la déduction et l'essence. La conception de l'essence est en rapport intime avec celle de l'universel organique. Dans le concept abstrait, tous les éléments constituants peuvent être regardés comme essentiels et également essentiels; mais l'essence, comme tout, devient identique au concept lui-même.

RUTGERS MARSHALL. *La fonction de l'expression religieuse.* Dans les articles précédents, l'auteur s'est attaché à établir que dans la con-

plexité de notre vie sociale, il y a des influences qui tendent à éloigner des formes typiques d'action : de là la nécessité d'un instinct qui supprime la tendance à la variation. Cette fonction est remplie par l'instinct religieux. Comme tous les instincts, il s'est développé spontanément, est universel, limité à l'homme (à ce qu'il semble) et atteint son plus haut développement dans les races bien organisées socialement. L'homme primitif, dont les instincts sociaux commencent à se développer, resterait dans le vague quant à leur fin, s'ils ne s'imposaient à son attention sous la forme d'hallucinations qui supposent une concentration de la pensée sur des états d'origine purement subjective. Les religions suppriment les réactions individuelles et nous conduisent à écouter « des voix conductrices ». L'usage de la réclusion, du jeûne, des macérations, etc., ne peut s'expliquer que par les vives hallucinations qu'elles occasionnent souvent; car elles ne peuvent être expliquées par l'avantage individuel. La prière s'explique parce qu'elle est utile à la race, en créant une attitude mentale humble envers un subordonné. Les sacrifices, le célibat, les pèlerinages, le culte en commun renforcent le lien social. En subordonnant la raison à la foi, l'instinct religieux favorise les impulsions qui nous poussent à agir dans le sens du mieux, sans attendre les procédés lents de la démonstration et de la preuve.

HOWARD KNOX. *Sur la nature de la notion d'extériorité*. Le but principal de l'article est de montrer que cette notion est le fondement de toute notre connaissance. L'auteur nomme sa théorie « un idéalisme apologétique » parce qu'il tente surtout une réconciliation entre l'idéalisme et la science. Celle-ci est une explication des événements physiques qui se produisent indépendamment de la conscience, non une pure description de la routine de nos perceptions. L'absence de routine caractérise nos perceptions et nos phénomènes mentaux en général; en conséquence, la succession de nos états de conscience ne peut être considérée comme parallèle à la série des séquences physiques que la conscience nous révèle. Pour reconnaître un ordre intelligible dans la nature, il faut supposer que les perceptions répondent à un ordre d'événements qui ne dépendent en rien de notre conscience. Monde physique et monde extérieur sont des expressions interchangeables. Si les événements physiques doivent être pensés comme des choses externes ayant entre elles des actions réciproques, ils doivent également être pensés comme extérieurs. « La théorie idéaliste de la nature sous la forme *esse est percipi* ou *esse est intellig i* est foncièrement contradictoire, dénuée de signification; par conséquent la question de savoir si elle est vraie ou fausse n'a pas de sens. Rechercher si le monde extérieur *existe*, si on entend par là une recherche sur la constitution de l'univers, est une question sans signification, parce que, à toute question concernant la constitution de l'univers, on ne peut répondre que suivant la notion d'extériorité. C'est en vertu de cette notion que nous connaissons l'univers comme univers. Aussi le présent article a

été intitulé non « recherche sur le problème de l'extériorité », mais « sur la nature de la *notion* d'extériorité ».

Mac Taggart. *Les catégories de la notion subjective dans Hegel.* (Deux articles lus à la Société aristotélicienne.)

A. Shand. *Types de volonté.* (Lu à la même Société) Il y a trois types qui s'approchent progressivement de la volonté, sans révéler sa nature spécifique : l'effort aveugle, l'effort qui entrevoit vaguement et accomplit sa fin; l'effort qui prévoit clairement et atteint sa fin. Parmi les types proprement dits de volonté, l'auteur examine : la volonté comme négation; la volonté sous sa forme impérative; rapports du désir et de la volonté.

Russel. *Rapports du nombre et de la quantité.* (Lu à la même Société.) L'auteur résume ainsi son travail. — Idée du nombre. Application du nombre au continu; le nombre *per se* ne nous donne aucune information quant à la quantité, mais seulement un point de comparaison avec une unité quantitative. Il semble donc que la quantité doit être cherchée dans une analyse de l'unité. En supposant que la quantité est une propriété intrinsèque des quantités, il y a deux hypothèses : 1° la quantité est une catégorie irréductible; mais les quantités extensives sont contradictoires en raison de leur divisibilité, il faut les poser comme réellement indivisibles et par suite comme intensives. Mais une quantité intensive, si elle est une propriété intrinsèque des quantités intensives, doit être aussi un pur rapport entre elles; 2° la quantité est une donnée immédiate des sens : cette thèse est rejetée comme contradictoire. Nous sommes donc obligés d'abandonner cette opinion que la quantité est une propriété intrinsèque des quantités. Nous les considérerons comme une catégorie de comparaison. La quantité se réduit à la mesure, dans le sens le plus large. Examen des difficultés de cette thèse. Conclusion : « La quantité n'est applicable qu'aux classes de données immédiates, actuelles et possibles ».

Fairbrother. *La théorie de l'ἀκρασία dans Aristote.* (Lu à la même Société.)

Carstanjen. Article consacré à *R. Avenarius et sa théorie générale de la connaissance : l'empiriocritisme,* — à l'occasion de sa mort.

Muirhead. *Le but de la connaissance.* Ce but est « d'épuiser les contenus complexes de l'expérience et de les réduire à l'unité ». En ce qui concerne le rapport de l'individu à l'essence dernière, il n'y a aucune raison pour admettre que ce qui est dans l'esprit de l'individu est une pure apparence qui, pour correspondre à la nature de la chose en soi, doit perdre cette forme et s'abîmer dans une autre qui n'est plus de la connaissance.

Mac Coll. *Le raisonnement symbolique.* Article faisant suite à une première partie publiée en janvier 1880.

Donkins. *Suggestions sur l'esthétique.* Article consistant en un certain nombre de remarques fragmentaires qui n'admettent guère une analyse.

LOGAN. *La fixité du caractère et son interprétation morale.* personnalité est une activité synthétique qui est « le cœur de la mor lité, avec ses deux aspects inséparables, l'un constitutif, l'autre rég lateur; l'un qui est le libre arbitre, l'autre « la forme de la volont appliquée à la vie ». Il n'y a pas un libre arbitre qui « pour toujours choisit entre le bien et le mal; mais plutôt un libre arbitre — aspec de la personnalité — qui commence « une série de correspondances destinées à identifier l'individu avec une certaine ligne de conduite et à le développer dans ce sens.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. ESPINAS. *Les origines de la Technologie*, in-8°, Paris, Alcan.

LEFÈVRE (André). *L'histoire : entretiens sur l'évolution historique*, in-8°, Paris, Schleicher.

GASC-DESFOSSÉS. *Magnétisme vital.* in-12, Paris, Société d'éditions scientifiques.

M. A. VACCARO. *Les bases sociologiques du droit et de l'État*, trad. de l'italien, in-8°, Giard et Brière.

M. PUJO. *La crise morale*, in-12, Paris, Perrin.

E. CLAPARÈDE. *Du sens musculaire*, in-8°, Genève, Eggimann.

J.-J. van BIERVLIET. *L'asymétrie sensorielle*, in-8°, Bruxelles, Hayez.

A. SABATIER. *La religion et la culture moderne* : Conférence, in-8°, Paris, Fischbacher.

PILLON. *La philosophie de Secrétan*, in-12, Paris, Alcan.

E. DE LAVELEYE. *Essais et Études*, 3e série, in-8, Paris, Alcan.

HAVELOCH ELLIS. *Studies on Psychology of Sex.* T. I, in-8°, London, Watford.

S. M. MELLONE. *Studies in philosophical Criticism and Construction*, in-8°, Edinburgh, Blackwood.

B. BERENSON. *The central Italian Painters of the Renaissance*, in-12, New York, Puttnam.

W. WUNDT. *Vorlesungen über die Menschen-und Thierseele* (Dritte Auflage), in-8°, Leipzig, Voss.

KOWALEWSKI. *Die Philosophie des Bewusstseins von Michelis*, in-8°, Berlin, Mayer et Müller.

G. TARANTINO. *Saggio sulla Volontà*, in-8°. Napoli, Morano.

A. PADOVAN. *Le Creature sovrane*, in-12, Milano, Hœpli.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

PHILOSOPHIE ET MATHÉMATIQUE

L'INFINI NOUVEAU

On ne saurait nier le mouvement qui porte aujourd'hui un certain nombre de philosophes à demander aux conceptions de la mathématique des matériaux pour la construction de leurs systèmes, et, d'autre part, quelques mathématiciens cherchent à renouveler l'exposé des théories en s'inspirant des doctrines philosophiques qu'ils croient le plus en faveur.

Des échanges d'idées qui se sont produits et se poursuivent il est clair qu'il peut résulter des avantages pour l'un et l'autre ordre d'études, mais on peut craindre aussi que le choc d'idées mal définies ne donne lieu à de dangereuses répercussions.

J'estime, pour ma part, que, sous la forme où elles se produisent, les tendances actuelles présentent un grave danger. Il faut bien le dire : à des idées précises, nettement définies et fécondes, on paraît vouloir substituer des notions louches, équivoques, réservées, tôt ou tard, à un échec complet en philosophie, et dès aujourd'hui gênantes pour la science dont elles risquent d'embarrasser la marche et d'obscurcir la clarté.

Je crois donc pouvoir tenter utilement une critique raisonnée des emprunts que se font actuellement les deux ordres de spéculations parallèles. Il importe d'éviter à tout prix ce qui, précisément, risque de se produire à l'heure qu'il est. Il ne faut pas que des notions introduites en mathématiques dans le seul intérêt d'une métaphysique spéciale, rentrent triomphantes en philosophie, pour essayer d'y régner avec une autorité sans conteste, et se donner une consécration qui ne serait légitime que si elles la devaient seulement à la science pure.

Cette entrée en matière ne saurait effrayer ni même inquiéter le lecteur qui n'aurait pas poussé très avant les spéculations mathématiques. En mathématiques, en effet, dès qu'on a admis les premiers principes, on voit se dérouler comme d'elle-même la chaîne

des raisonnements par une méthode que nous appellerons *algébrique*, méthode qui n'est, en métaphysique, d'aucun emploi. Il suit de là qu'un mathématicien distingué, s'il n'a pas réfléchi aux principes, peut, en mathématiques, arriver aux découvertes les plus utiles et les plus hautes, sans que, néanmoins, son autorité en métaphysique y ait rien gagné; tandis qu'au contraire, un mathématicien, de valeur moyenne, mais de jugement droit, s'il s'attache à l'étude des principes, a tout ce qu'il faut pour contrôler l'usage que certains métaphysiciens en voudraient faire.

Nul doute qu'un esprit vraiment supérieur, un mathématicien qui se serait fait un nom par d'importantes découvertes, ne mette au service des principes une finesse de discernement et une puissance de pénétration dont serait incapable un mathématicien novice, et il est d'évidence que l'avis d'hommes aussi éminents que MM. Bertrand, Darboux, Poincaré, est dans l'ordre de problèmes qui nous occupe d'un intérêt capital; mais on peut être sûr qu'en ces questions, ce que ces graves esprits voudront introduire, ce ne sera pas la terminologie des mathématiques transcendantes, mais une critique nette, précise et tout à fait accessible des éléments où se trouve le nœud du problème, où gît par conséquent la solution.

Il n'échapperait pas, en effet, à des esprits aussi éprouvés et aussi sûrs, qu'en un débat où l'on ferait, dès l'abord, appel aux conséquences les plus éloignées, quel que fût le point des mathématiques que l'on touchât, il impliquerait, sur les commencements et les principes, des hypothèses qui précisément sont en discussion, et qu'il serait aussi illogique qu'illusoire de tenir avant tout pour acceptées. Une façon aussi étrange de procéder constituerait la pétition de principe la moins tolérable, et l'emploi de pareils moyens montrerait simplement qu'on ne comprend pas la question.

En conséquence, si quelque objection m'est faite, empruntée à des parties supérieures des mathématiques, je ne me préoccuperai d'y répondre qu'à la condition que ces objections seront accompagnées de *la preuve que le point de départ lui-même est absolument hors de discussion*.

C'est dans cet esprit et à ces conditions que je fais un appel sincère à tous ceux que ces questions intéressent, quel que soit le degré de leur initiation en mathématiques.

Pour ceux qui, privilégiés, ont fait des mathématiques leur principale étude et dont le témoignage serait en pareille matière d'un si haut prix, mon vif désir, je l'avoue, si ambitieux qu'il paraisse, serait de mériter et d'obtenir d'eux une part de leur attention. Suprême est pour eux l'intérêt de ne pas permettre qu'on introduise

dans la science qu'ils cultivent et qu'ils aiment, des théories qui tendent à en altérer la correcte et élégante simplicité. On ne touche pas impunément à une construction admirable de logique qui était, par un effort combien de fois séculaire, arrivé à un degré de perfection presque absolu, et dont les fondements semblent aujourd'hui minés par un besoin téméraire d'innovation.

J'entre dans le vif de mon sujet, et j'aborde tout de suite l'analyse des deux notions qu'il faut regarder en mathématiques comme fondamentales, celles de *nombre* et de *grandeur*.

En ce qui concerne la *grandeur*, ce qui se passe pour l'une se passant pour toutes les autres, j'insisterai surtout sur la grandeur géométrique, et dans cette dernière, sur la grandeur primordiale, qui est la *longueur*.

Afin de mieux mettre en lumière l'ordre naturel et le lien logique des idées, je crois devoir adopter la forme d'une série de propositions sur lesquelles une discussion précise pourra ultérieurement s'établir.

I. *Propositions relatives au nombre.*

1. Le *nombre* est une création de l'esprit. Il est la *première*, on pourrait dire la *seule* donnée des mathématiques pures. C'est le nombre que le mathématicien prend pour objet de ses raisonnements; c'est sur le nombre et le nombre seul que portent ses conclusions, sans aucun recours forcé à l'expérience ou à la réalité physique.

L'idée du nombre s'épuise en trois progrès successifs (entiers, fractions, incommensurables).

2. La suite des nombres entiers est une suite fixe d'appellations dont chacune marque son rang. C'est le point de vue *ordinal*.

3. Après chaque nombre entier en vient un autre. C'est là ce qu'on exprime en disant que la suite est *indéfinie*.

Rien, dans cet énoncé, n'autorise à imaginer qu'une telle suite puisse être achevée, ni qu'on puisse voir intellectuellement un *ensemble clos* qui comprendrait *tous les éléments* susceptibles d'être ainsi formés. De plus rien dans les mathématiques elles-mêmes ne fait intervenir l'idée d'un tel ensemble. Une pareille conception, inutile en mathématiques et logiquement contradictoire, doit donc être écartée.

Au contraire de ce qu'imaginent certains esprits, la série des nombres entiers, bien qu'*indéfinie*, n'implique nullement l'*infini*. On verra plus tard que, si la terminologie mathématique introduit le mot d'*infini*, c'est pour abréger le langage, et seulement à propos de variables dont la variation sera expliquée en son temps.

4. Par des procédés différents on peut arriver à la notion de fractions et de nombres fractionnaires qui s'intercalent, dans un ordre déterminé, entre les nombres entiers, de façon à former une suite *toujours indéfinie* de nombres croissants.

Entre deux nombres entiers consécutifs ou même entre deux fractions, si voisines qu'on les suppose, on peut, il est vrai, intercaler un nombre *indéfini* de nombres intermédiaires, mais il est aussi impossible de les supposer tous formés qu'il l'était, tout à l'heure, de supposer achevée la suite des nombres entiers. Il est, en conséquence, illusoire de parler de l'*ensemble* soit de ces intermédiaires, soit de tous les nombres fractionnaires, soit de tous les nombres entiers ou fractionnaires.

Je remarque, à ce propos, que, si dans le langage ordinaire, il est permis de dire qu'un nombre appartient à l'*ensemble des nombres commensurables*, puisqu'on entend uniquement dire par là qu'il est ou entier ou fractionnaire, il est, d'autre part, illogique de détacher de cette phrase ces mots : « *ensemble des nombres commensurables* » pour y voir, par une définition de chose sous-entendue, à la fois l'affirmation et la démonstration de l'existence d'un ensemble *clos*, *achevé*, *fermé*, qui serait composé de tous les nombres susceptibles de cette définition.

5. La simple notion d'ordre relatif dans la suite des nombres entiers et fractionnaires comprend la notion de grandeur relative de ces nombres, l'un d'eux étant, par définition, plus grand que ceux qui précèdent et plus petit que ceux qui suivent.

Je passe sans détail sur les notions de numération écrite, de somme, et sur toutes les opérations de l'arithmétique, et j'aborde sommairement la notion du nombre *incommensurable*.

6. Le nombre *incommensurable* se trouve défini par la connaissance de la place qu'on lui donnerait dans la succession des nombres déjà définis, et cette place se trouve suffisamment précisée lorsqu'on sait d'un nombre commensurable quelconque, s'il vient avant ou s'il vient après lui, pourvu, comme on s'en assure, que ces données ne conduisent à aucune contradiction, la contradiction à éviter étant celle-ci : que, par la définition du nombre nouveau, l'ordre de grandeur relative des nombres déjà définis ne soit pas bouleversé.

Ici encore, l'idée d'*infini* n'est en aucune façon impliquée, et j'ajoute que si, pour définir les nombres incommensurables, on introduit l'idée d'*ensemble* au sens de M. Cantor, c'est inutilement et avec péril. Le but qu'on se propose, en pareil cas, semble être, non d'éclaircir l'idée du nombre incommensurable, mais bien plutôt

de naturaliser en mathématiques une notion qui ne pourrait autrement se faire accepter en philosophie.

Je viens de nommer M. Cantor, et je voudrais en quelques mots exprimer mon opinion sur les théories qu'il a introduites. On leur a fait en France, dans certains milieux philosophiques, un accueil auquel M. Cantor lui-même était, sans doute, bien loin de s'attendre, si l'on en juge par toutes les précautions, par toutes les réserves dont il en a accompagné l'exposé. Je dois oublier ici toutes ces précautions et toutes ces réserves, puisque mon argumentation ne va pas à M. Cantor, mais à ceux qui, prenant pour démontrées toutes les hypothèses qu'il propose, transforment en un dogme indiscutable ce qui, dans sa pensée, n'était que l'essai presque modeste d'une théorie, à ses yeux mêmes plus ingénieuse assurément que nécessaire.

Je ne chercherai point à cacher ici qu'en pareille matière, si j'ai consulté les écrits du mathématicien allemand, j'ai voulu me renseigner aussi auprès d'amis plus compétents que moi qui les connaissent. Cet aveu n'est point pour diminuer ma responsabilité, mais, au contraire, pour la doubler au besoin d'une responsabilité qu'acceptent à côté de moi des hommes plus exercés que moi au raisonnement mathématique.

L'étude des écrits de M. Cantor ne peut à mon avis être faite utilement que si l'on parvient à dégager les résultats réels auxquels il arrive, de la terminologie dans laquelle il les enveloppe. Cette terminologie est caractérisée chez notre auteur par l'emploi répété, continuel même, de la notion des *ensembles*; mais les résultats utiles et effectivement démontrés sont indépendants de cette notion. Je n'en citerai qu'un exemple et je le choisis de façon à faire connaître, au moins dans une certaine mesure, la forme et l'objet même de ses recherches.

M. Cantor remarque que les nombres pairs, rangés par ordre de grandeur, forment une suite dont chaque terme correspond au terme de même rang dans la suite des nombres entiers, et il énonce ce fait en disant que l'ensemble des nombres pairs est *de même puissance* que l'ensemble des nombres entiers. Tout de même, il remarque qu'en vertu d'une classification, assez artificielle du reste, on peut constituer, avec les nombres commensurables, une suite où à chaque nombre commensurable correspond le nombre de même rang dans la suite des entiers, et inversement. Il dit encore ici que l'ensemble des nombres commensurables est de même puissance que l'ensemble des nombres entiers.

Quant aux nombres incommensurables, par des raisonnements d'où

il serait aisé d'exclure et la notion d'*ensemble* et la *notion de puissance*, il montre qu'on ne saurait, par un procédé quelconque, ranger ces nombres dans un ordre déterminé, et dès lors, d'après la définition de mots attachée à cette locution : *deux suites de même puissance*, il en conclut que la suite des nombres incommensurables dans quelque ordre qu'on les prenne, n'est pas *de même puissance* que la suite des nombres entiers, et, par une nouvelle définition de mots, il convient de dire que cet ensemble de nombres incommensurables est de *puissance supérieure* à celui des nombres entiers.

Jusqu'ici, nous pouvons, dans cette théorie, distinguer :

1° L'emploi de locutions nouvelles :

(*a.*) *Ensembles.* Ce sont d'une part, avec une *idée toute nouvelle d'achèvement*, les suites *illimitées*, c'est-à-dire *indéfinies* du mathématicien, et, d'autre part, les collections *supposées complètes* des nombres répondant à une définition commune.

(*b.*) *Ensembles de première puissance.* Ce sont ceux qui se traduisent par des suites correspondant terme à terme à la suite des nombres entiers.

(*c.*) *Ensembles de puissance supérieure à la première puissance.* Ce sont ceux qui ne se peuvent traduire en suites de cette sorte, comme l'ensemble des nombres incommensurables.

2° Des théorèmes dont l'énoncé renferme ces locutions, mais dont la démonstration se fait indépendamment de ces idées nouvelles ; par exemple que l'ensemble des nombres incommensurables est de *puissance supérieure* à la première, ce qui, dans la langue ordinaire de la science, et à s'en tenir à la démontration de M. Cantor, signifie qu'il est impossible de construire une suite ordonnée où les nombres incommensurables seraient rangés dans un ordre tel qu'à tout nombre incommensurable correspondrait son rang dans cette suite, et qu'à tout rang correspondrait un nombre incommensurable.

S'il ne s'agissait que d'apprécier les travaux de M. Cantor, nous dirions, au sujet du théorème précédent, par exemple, que la démonstration est correcte, que l'énoncé, en introduisant les locutions nouvelles, ne présente aucune obscurité, puisque ces locutions, si elles ont été choisies en dehors des habitudes de la science, ont du moins reçu une définition. Il est malaisé, sans doute, mais non impossible de l'isoler, dans des préambules que ni leur longueur ni leurs détours n'ont réussi à obscurcir tout à fait.

Mais que dire des disciples enthousiastes, jusqu'à l'aveuglement, de M. Cantor? Loin de chercher à isoler ces définitions indispensables à l'intelligence des énoncés, ils prennent les énoncés au pied de la lettre, c'est-à-dire qu'ils attachent à chacun des mots qui y

figurent un sens emprunté à la langue vulgaire, et quand ils lisent que l'ensemble des nombres incommensurables est de puissance supérieure à l'ensemble des nombres entiers, ils comprennent que l'espèce des nombres incommensurables est plus riche en individus que la suite des nombres entiers. Ils voient ainsi, dans la suite des entiers, une collection fermée aboutissant à un premier infini, et dans la suite des nombres incommensurables, une collection d'une plus grande richesse qui les conduit à un infini d'un ordre supérieur; et, tandis que les mathématiciens, ceux du moins que M. Cantor n'a pas séduits, pensent qu'en mathématiques la notion d'infini, sans plus de mystère, se réduit en dernière analyse à ce fait qu'après tout nombre entier il y en a un autre, les partisans français de M. Cantor, allant plus loin que leur maître même, s'attachent à introduire, dès le commencement des mathématiques, et avec tout le vague auquel ils sont condamnés, ces notions d'ensembles et, du même coup, cette foi en un infini gradué pour lequel la suite des nombres entiers ne donne qu'un premier terme qui, à son tour, sera le point de départ d'un échelonnement étrange, inintelligible, d'infinis fixes et superposés.

Ces infinis nouveaux, ces infinis montant sans fin vers l'infiniment infini qui, d'ailleurs, n'est encore qu'une étape, sont-ils nécessaires? M. Cantor ne l'a pas démontré. Sont-ils utiles? On convient qu'ils n'ont encore rien donné en mathématiques. Ne seraient-ils donc bons qu'en philosophie? Soit, mais lorsqu'ils seront devenus intelligibles et auront échappé à la contradiction interne qui détruit tout infini. Quoi qu'il en soit, on n'a actuellement aucun droit de prétendre qu'ils sont empruntés aux mathématiques.

Ce très rapide aperçu sur les travaux de M. Cantor était indispensable, avant l'exposé sommaire que nous nous proposons de faire dans une seconde et dernière série de propositions, en vue de préciser ce qu'est en mathématiques la notion de *continuité*, et à quel titre elle influe sur notre notion de *grandeur*.

EVELLIN.

UN PHILOSOPHE INCONNU

JULES LEQUIER

Sans M. Renouvier, sans son fidèle souvenir, le nom de Jules Lequier serait vraisemblablement à jamais tombé dans l'oubli : ses manuscrits, tôt ou tard arrivés en des mains indifférentes, auraient été dispersés, détruits, et rien ne serait resté de ce grand labeur qu'avaient longtemps soutenu de si hautes espérances. L'amitié généreuse du chef de l'école néo-critique n'a pas consenti à cette injustice. Non seulement il a proclamé Jules Lequier son maître, non seulement il a déclaré à maintes reprises qu'il lui empruntait une des idées maîtresses de sa philosophie, tout ce qui touche « à l'établissement de la liberté et de ses rapports avec la certitude » ; mais il s'est fait un devoir de recueillir et de publier les fragments du grand ouvrage que Jules Lequier laissa inachevé, et il a inséré les plus significatifs, les plus importants de ces fragments dans ses propres œuvres avec un désintéressement, avec un scrupule de ne rien cacher de ce qu'il devait, dont il s'étonnerait, j'en suis sûr, qu'on songeât à lui faire un mérite [1].

Si Lequier est resté inconnu, nul n'en peut être rendu responsable. Au lieu de livrer sa pensée par fragments, il a voulu se mettre tout entier dans une œuvre unique, qu'il a conçue dans son ensemble, qu'il exécutait par une sorte de travail simultané, qu'enrichissaient sans cesse son expérience et ses réflexions. Esprit indépendant, original, penseur solitaire, il ne tenait à aucune école, il cherchait à se satisfaire lui-même, à assurer sa vie morale, et il travaillait dans le silence, avec une sorte d'âpreté, soutenu par l'admiration et par l'attente de quelques amis qui avaient foi en son génie. Reprise par Renouvier, insérée comme au cœur du système néo-criticiste, son idée maîtresse a fait son chemin dans le monde : ce philosophe inconnu nous apparaît aujourd'hui comme un pré-

1. Ces fragments ont été inscrits il y a quelques années au programme de l'agrégation de philosophie. — *La recherche d'une première vérité*, fragments posthumes, par J. Lequier, 1865.

curseur, comme un initiateur. Il n'est pas besoin de rien exagérer pour intéresser à lui : son œuvre, dont quelques fragments nous laissent entrevoir l'ampleur et la variété, sa vie douloureuse, dont quelques épisodes nous laissent pressentir les combats et les déchirements, ce qui passe de sa sensibilité dans son style, ce que nous savons de lui, ce que nous en devinons ajoute à l'intérêt impersonnel de sa doctrine la séduction d'une sorte de mystère psychologique qui sollicite la curiosité en éveillant la sympathie.

I

Élève de l'École polytechnique, Breton fidèle aux croyances de ses pères, Jules Lequier est vivement frappé par l'antinomie apparente des conditions de la connaissance et des exigences de la vie morale. La nécessité semble impliquée par la science qui ne pose que des relations comme par la raison qui ne se repose que dans l'absolu, le libre arbitre par le devoir : telle est l'antithèse primordiale en laquelle se résume pour lui le problème philosophique. Mais alors que tant d'autres, qui connaissaient la science surtout de réputation, tout au plus par ses résultats, n'hésitaient pas à affirmer l'universel déterminisme, lui qui en a pratiqué les méthodes et le langage idéal, opposant à l'influence du milieu la réaction d'une pensée originale, maintient la primauté de la raison pratique, jusqu'à soutenir que la vie de l'intelligence n'est rendue possible que par sa subordination à la vie morale. On oppose la science et la liberté, on veut supprimer celle-ci au nom de celle-là; Jules Lequier retourne l'objection en preuve : on ne peut, selon lui, supprimer le libre arbitre sans supprimer du même coup la science, parce que le libre arbitre est la condition de la certitude, parce qu'avec lui disparaît la distinction du vrai et du faux, c'est-à-dire la science elle-même. Jules Lequier n'aborde pas la difficulté en métaphysicien, à la façon de Fichte ou de Schelling; fidèle en ce sens à la tradition française, il l'aborde en psychologue, par la méthode de réflexion, en approfondissant les conditions du jugement et de l'affirmation. Le problème du libre arbitre identifié avec le problème de la connaissance, ce n'est pas seulement la vie morale, c'est la vie de l'intelligence qui dépend de sa solution. Par un paradoxe hardi la science est rendue solidaire non plus de la nécessité, mais de la contingence.

Le libre arbitre de l'homme éclaire la théologie, comme il fait la science. Chrétien, catholique même, au moins d'intention, de volonté, Jules Lequier ne prétend pas déduire les dogmes rationnellement; il veut du moins, en les conciliant avec la réalité du

libre arbitre, en donner l'intelligence. Après son grand effort pour faire de la liberté le fondement de la méthode et le principe même de la certitude, ce qui surtout le préoccupe, c'est de moraliser, si j'ose dire, la théologie, en la contraignant d'avouer toutes les conséquences de la liberté, de reconnaître par suite en Dieu ce qu'il faut d'indétermination pour que le pouvoir des contraires en l'homme soit réel et efficace. Sa métaphysique, comme sa psychologie, comme sa logique, trouve ainsi son centre dans le problème de la liberté et se ramène à l'essai de concilier la création, la prescience, la grâce avec une affirmation sincère et non pas purement verbale et comme hypocrite du libre arbitre. « Jules Lequier, dit M. Renouvier, ramenait toutes les questions à celle de la liberté, en l'approfondissant et les approfondissant, et celle-là, il se la rendait vivante et pratique jusqu'à en être possédé, jusqu'au tragique. Jules Lequier méditait nuit et jour le plan d'une reconstitution de la méthode et d'une réforme entière de la philosophie et de la théologie, par le simple et ferme vouloir d'un penseur de mettre la liberté à sa place « de première vérité » dans « l'œuvre de la connaissance », et de faire droit pour l'établissement de toutes les vérités qui en dépendent, c'est-à-dire absolument de toutes, aux exigences de cette vérité unique, niée par presque tous les philosophes et mal comprise ou trahie par les autres [1]. »

J. Lequier n'a rien publié, il n'a pas achevé le grand ouvrage qu'il méditait; les fragments donnés par M. Renouvier nous permettent du moins de rétablir sa pensée sur les deux points qui surtout l'ont occupée : le libre arbitre, comme vérité première, condition de toute vérité; — la réforme de la théologie et de ses thèses sur la création, la prescience et la grâce.

II

On peut dire que dans tout grand système l'âme du philosophe qui l'a conçu est présente : intime pénétration de l'intelligence et du sentiment, la philosophie n'est pas une œuvre à laquelle l'homme demeure étranger. Mais il est des penseurs qui, gardant une sorte d'impersonnalité, éveillent moins la curiosité sur eux-mêmes. J. Lequier philosophe vraiment « avec toute son âme »; il met dans l'expression de sa pensée par le style, par le mouvement des idées, les angoisses d'une recherche où il s'engage tout entier; il ne se contente pas de donner les résultats de ses réflexions : il réfléchit

1. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. II p. 381-2.

devant nous; et son exposition agitée, frémissante, qui se précipite, s'arrête, revient en arrière, à travers ses hésitations progresse et marche au but, semble suivre et traduire dans sa courbe onduleuse le rythme même de la vie intérieure. Logique et passion, Lequier évoque plus d'une fois le souvenir du grand nom de Pascal, et il est trop présent à son œuvre inachevée, mutilée, pour que l'on ne soit pas tenté d'entrer plus avant dans l'intimité de cette âme inquiète et comme prédestinée au tourment d'elle-même.

Jules Lequier [1] est né en 1814 à Quintin (Côtes-du-Nord), il était le fils d'un ancien médecin de la marine qui, sa démission donnée, s'était installé à Saint-Brieuc, où une rue porte encore son nom. Après avoir fait d'excellentes études d'abord au collège de Saint-Brieuc, plus tard au collège Stanislas, il entra en 1834 à l'École polytechnique; en 1836, il passait à l'École d'état-major; en 1838, à la mort de son père, il donnait sa démission, renonçait à la carrière militaire et commençait la vie étrangement douloureuse qui désormais allait être la sienne.

Il trouvait une première source de tourments dans sa haute ambition intellectuelle; il était tout entier possédé par l'idée de renouveler la philosophie, de dire ce que nul n'avait dit avant lui, et de le dire si fortement que sa voix ne pût manquer d'être entendue. Il rêvait « de porter dans l'esprit humain un de ces coups et de ces ébranlements qu'il est quelquefois donné au génie et à l'ardeur des convictions de produire ». L'originalité de sa conception, la grandeur de son entreprise, la beauté de son rêve le mettaient hors du présent, dans une anxieuse anticipation de l'avenir. Il savait ce qu'il voulait, il le voulait passionnément, mais il se heurtait à la nécessité de plier les lois de la logique et du langage aux décrets de sa liberté. Il avait une peine énorme à dégager sa pensée; il la voyait d'ensemble, toute à la fois, dans ses principes et dans ses conséquences, il l'embrassait fortement, il lui coûtait d'autant plus de l'analyser, de la démembrer, de trouver l'expression qui la fît intelligible, communicable. Il s'enfiévrait de méditation et de travail. Écrire était pour lui un supplice : ses manuscrits sont illisibles, la plupart des pages sont recommencées huit ou dix fois, affreusement surchargées. Il ne

1. A l'École polytechnique il signait *Léquyer*, et c'est ainsi que le nom est reproduit dans toutes les publications tirées des archives de cette École. Mais son certificat de libération du service militaire (probablement d'après son acte de naissance) porte *Lequier*. La même orthographe se trouve dans les pièces émanées de son père ou adressées à son père, quand ce dernier servait comme chirurgien de marine sur la flotte et au port de Brest. Cette orthographe de son nom est celle que lui-même avait définitivement adoptée. (Note de M. Renouvier.)

[illegible] pas pour lui d'exposer une vérité nécessaire : il s'agit de faire [illegible] vérité en la cherchant et de la faire refaire à ceux qui le liront. [illegible] au libre arbitre lui donne une incroyable anxiété de [illegible] quelque chose de définitif.

[illegible] point assez de ces soucis spéculatifs, de ce grand labeur [illegible] qui eût suffi peut-être à épuiser ses forces : Jules Lequier [illegible] dans des embarras d'argent, entravé par toutes sortes de [illegible] matérielles, soumis à toutes les petites misères qui [illegible] la pensée et qui, l'abaissant à des préoccupations mes[illegible], semblent comme l'alourdir et rendre plus pénibles ses grands [illegible] « Jules Lequier, dit M. Renouvier, entrait dans le monde [illegible] du poids des dettes paternelles », et il le représente luttant [illegible] payer des intérêts qui l'écrasent. Les souvenirs de M. Renouvier [illegible] bien fidèles? Jules Lequier aurait été le principal auteur [illegible] « Homme original, insouciant, dépensant sans compter, [illegible] ne lui laissa pas la fortune qu'il attendait, mais la situation [illegible] mauvaise, s'il ne l'eût aggravée par toute espèce de [illegible] Il avait le goût et même la passion des affaires; il était très [illegible] inventif, mais son esprit manquait de justesse et il [illegible] toujours quelque donnée essentielle qui faisait échouer [illegible] combinaisons. Une chose le perdait, sa foi extrême [illegible] dans la force et la souplesse de son intelligence. Il [illegible] ne daignait pas apercevoir les obstacles qui [illegible] des choses et des hommes; le sens du déterminisme de la [illegible] lui manquait... Il me semble qu'il a toujours été dupe et [illegible] de la théorie du libre arbitre, qui lui faisait méconnaître les [illegible] rigoureuses de l'action. Sa vie m'apparaît comme une [illegible] dictée infligée à sa pensée maîtresse. Lequier qui pré[illegible] triompher de tout par la force de sa volonté, a échoué en [illegible] partout, dans sa vie pratique, dans sa vie sentimentale, dans [illegible] intellectuelle même, puisqu'il n'a pas achevé son œuvre [1]. »

[illegible] du roman triste auquel il est fait ici allusion, et [illegible] le secret; mais, quelles qu'en aient été les péripéties, [illegible] avec quelle délicatesse et quelle élévation, avec [illegible], avec quel art de souffrir aussi dut aimer celui qui [illegible] une sorte de cantique à l'amour (*Récit biblique* : *Abel et* [illegible] mon cher enfant, a les yeux plus perçants que [illegible] qui est invisible...

[illegible] cependant il peut arriver que l'amour ne voie pas, avec sa vue

[illegible] précieux renseignements à M. Jacob, professeur de philosophie [illegible] qui a réuni de nombreux documents sur J. Lequier, et nous [illegible] une étude sur la vie et sur l'œuvre du philosophe.

perçante : c'est qu'alors il veut se cacher ce que dès longtemps il a vu.

« Il l'a vu en baissant la tête, avec accablement. Mais ses accablements ne sont que des sommeils durant lesquels il aime toujours, et dont il s'éveille plus fort.

« Et s'éveillant avec l'empressement de celui qui a beaucoup à faire, il applique toute sa puissance d'abord à se tromper, puis à oublier qu'il s'est trompé.

« Il fait ensuite aux espérances qui se sont envolées des pièges qu'il diversifie avec un art incompréhensible.

« Car il a besoin d'une espérance : toutefois, qui sait s'il ne se passerait pas même de l'espérance?...

« Nul ne dira ce qu'est l'amour.

« Il est comme un arbre dont la sève guérit celui qui s'est blessé en le frappant avec le fer : généreux arbre qui pousse une nouvelle branche par chaque blessure que la cognée lui fait.

« Mais le sang coule à ruisseaux des blessures que reçoit l'amour; et l'amour a des soifs qu'il ne peut étancher que dans ce vin fumant.

« Ses regrets l'attachent à ce qu'il aime par des liens plus forts que des câbles d'airain.

« Rien ne le lasse et il se plaît presque dans ses tourments.

« Ses tourments sont encore une espèce de plaisir...

« Sa seule vengeance est sa douleur...

« Son pardon revient sur toute faute, comme entre les vagues de la mer cette dernière vague qui surpasse toujours toutes les autres.

« Mais, comme il est pour ce qu'il aime d'une fierté souveraine, son pardon élève : il invente, en pardonnant, un genre inconnu de magnificence : il ne pardonne pas, il s'accuse ou il admire : tantôt se reprochant d'avoir fait si peu qu'il ne méritait que l'ingratitude, et tantôt ne voyant dans la faute qui l'afflige que ce qu'il fallait pour donner lieu à cette réparation glorieuse qui non seulement la rachètera, mais l'aura rendue un jour presque digne d'être bénie. »

Sans doute il semble que l'amour ici célébré nous emporte bien loin de toute passion terrestre, mais c'est avec le même cœur qu'on aime l'homme et Dieu. La souffrance monte avec le ton de l'âme, et l'amour qui n'est pas force et consolation ne sert qu'à exaspérer la douleur, comme une blessure que tout contact brutal irrite et déchire.

Cependant la vie que Jules Lequier menait à Paris devenait de plus en plus difficile : il succombait au fardeau toujours grossi de ses dettes, n'ayant pour vivre et payer les intérêts accumulés que les

leçons maigrement rétribuées que le hasard lui donnait. A cette demi-misère se mêlait l'anxiété du temps qui s'écoule, le sentiment de l'œuvre à faire toujours remise, l'attente peut-être d'un bonheur possible toujours reculé, la fièvre d'une pensée qui ne s'apaise pas en trouvant son expression définitive, et, pour rendre plus amère cette réalité déplorable, la conscience du génie, la haute ambition de dire la parole de vérité et de prêter sa voix au Verbe éternel. La santé de Lequier ne put résister à tant d'épreuves, dont la perpétuelle tension de l'esprit exaltait le sentiment; excédé de travail, de veilles, abreuvé d'amertumes, il ne put garder la possession de lui-même, dominer par son libre arbitre le flot montant des pensées, des sentiments, des souvenirs, de tous les éléments intérieurs déchaînés en un souffle de tempête. Du 1er mars au 29 avril 1851 il fut retenu d'abord à l'asile de Lehon près Dinan, ensuite à Paris dans la maison du Dr Blanche. Ces deux mois écoulés, on jugea « la liberté moins dangereuse que la séquestration chez une âme de cette trempe, et il reprit peu à peu l'équilibre de ses admirables facultés, sous les yeux de ses amis ». (Renouvier.)

Mais sa santé était trop ébranlée pour qu'il pût supporter désormais les fatigues d'une vie disputée chaque jour, péniblement gagnée par le travail quotidien. Il chercha une retraite près de Saint-Brieuc, dans la commune de Plérin, où il habitait une petite maison de paysan qui regardait la mer. La consolation de conter cette vie douloureuse, c'est qu'on y sent la providence de nobles amitiés qui, tout en ménageant la fierté ombrageuse de J. Lequier, réussirent à atténuer dans la mesure du possible les injustices et les cruautés de la destinée. Tant qu'il put espérer achever l'œuvre qui devait justifier du moins son passage ici-bas, il consentit à y demeurer. Mais l'expression de plus en plus se refusait à sa pensée, ses derniers manuscrits sont les plus fragmentaires, les plus torturés. Des souffrances d'une nature plus intime ajoutaient à son dégoût d'une vie dont il avait tant attendu et qui ne voulait rien tenir. Il se jugea définitivement vaincu; peut-être craignit-il d'abuser des générosités discrètes qu'il ne croyait plus pouvoir payer par un travail qui rendît à tous ce qu'il acceptait de quelques-uns? Il résolut de mourir à son heure, de faire de cet acte suprême un acte libre, de contraindre cette fois du moins le déterminisme des choses à collaborer avec sa volonté. Comme s'il eût voulu mettre dans la mort dont il avait fait choix je ne sais quel symbole de la grande lutte et de l'immense lassitude qu'avait été sa vie, quelque chose aussi de la magnificence de ses rêves et de son noble effort pour conquérir l'infini, le 11 février 1862 il nagea vers le large, gagnant la haute mer, porté de

vague en vague, demandant le repos même à cette marche audacieuse vers l'inconnu qui avait été sa souffrance et sa joie.

En 1868 M. Renouvier a fait élever à Jules Lequier, dans le cimetière de Plérin, un petit monument qui porte cette inscription : *A la mémoire d'un ami malheureux et d'un homme de génie.* « Sur un socle de marbre gris s'élève une statue de marbre blanc d'une expression poignante. Lequier est debout, adossé contre une roche : on le sent de haute taille, il porte sous le bras gauche un gros bâton noueux de paysan; il est dans une attitude de méditation; soutenue par une main décharnée, sa tête est inclinée à gauche et pense, une tête fine, très aristocratique, de diplomate valétudinaire. Décharnement et douleur, voilà ce que dit cette image [1]. »

Il y aurait je ne sais quelle indélicatesse à abuser de cette vie douloureuse, mais la doctrine de J. Lequier n'est-elle pour rien dans l'échec du philosophe qui y a engagé non seulement son intelligence, mais sa sensibilité tout entière? Convaincu de son libre arbitre, de son pouvoir de commencer quelque chose absolument, il s'effraie de sa propre responsabilité, après s'être enivré de sa puissance; il a une inquiétude de la perfection qui le paralyse, il n'est jamais satisfait, il ne finit, il n'achève rien. Libre, il peut *commencer*, faire ce qui ne sera, ce qui ne peut être que s'il en décide ainsi, mais il semble que son activité s'épuise dans le choix de l'acte, dans l'enchantement de vouloir pour vouloir. Lequier formait sans cesse des projets qu'il ne réalisait pas. « Aucune volonté ne fut moins ferme que la sienne. Il passait sa vie à se promettre d'agir, d'écrire, puis il ne parvenait pas à agir réellement. » (M. Jacob.) Velléité n'est pas volonté, pouvoir ceci ou cela n'est pas tout; ce qui importe c'est de s'attacher fermement au parti qu'on a embrassé et, tenant compte du déterminisme naturel, de le contraindre, à force de persévérance, à exprimer l'idée qu'on a d'abord fait naître en soi par l'intelligence et par l'amour.

Il semble que, sans qu'il le soupçonnât peut-être, le souvenir de son maître était présent à l'esprit de Renouvier quand il écrivait : « Si l'homme vraiment est libre, l'inquiétude la mieux justifiée ne s'emparera-t-elle point de cet être suspendu sur les abîmes du temps

1. Lettre de M. Pierre Lasserre. — Un autre philosophe m'écrivait récemment : « Ces jours derniers je suis allé voir le tombeau de ce grand et pauvre Lequier, dans le petit cimetière de Plérin. J'ai sous les yeux un dessin au crayon, qui évoque les souvenirs de mon pèlerinage de l'autre jour. Comme elle est fine et simple cette statuette! et quelle vérité, quelle vie dans ce marbre délicat! Quel front penché, quels traits exquis et quelle méditation douloureuse! Quel affaissement dans tout ce corps appuyé au rocher. » (Saint-Brieuc, juillet 1896.)

et qui se fait sa loi, sa destinée? Le passé est plein de remords pour lui; le présent, de doutes et d'angoisses; l'avenir, de mystères insondables. C'est chose étrangement singulière et faite pour effrayer un regard profond que le pouvoir de produire un phénomène instantané, nouveau... Est-il donc vrai qu'il faille acheter la croyance à la liberté au prix des terreurs et des scrupules excessifs, continuels, et de tous les fantômes de possibilité, pour ainsi dire, dont la conscience, soulagée du poids des chaînes de la nécessité, peuplerait le vide fait autour d'elle [1]? »

III

Le plan du grand ouvrage de Lequier est expliqué de la manière suivante dans une note de lui qui paraît avoir été écrite, dit M. Renouvier, en 1860 ou 1861.

« *La Recherche d'une première vérité*, avec ces épigraphes : *Faire*. — Qui facit veritatem... cognoscet de doctrinâ utrum ex Deo sit an ego à me ipso loquar (Nov. Test.).

Division de l'ouvrage : *Ier vol., livre I. Le problème de la science.* Comment trouver, comment chercher une première vérité? Ce livre est divisé en sept parties : les six premières : le problème posé; la septième : le problème résolu.

[illegible] Critique des solutions explicites ou implicites de la question de la méthode, constamment séparée par la philosophie de la question du libre arbitre, sans laquelle cette question de la méthode ne peut se résoudre ni se poser.

[illegible] Vues sur l'idée du libre arbitre [illegible] développement de la personne, la constitution [illegible] de l'État et la vie de l'Église.

[illegible] Conférences. Conseils et appels à [illegible]

[illegible] de la liberté considérée comme [illegible] Indi[illegible] Abel et [illegible] la conscience. »

[illegible] Lequier ne devait [illegible] une théorie de la méthode [illegible] d'une critique des [illegible] — une sorte de psycho[illegible] de la reprise de soi. —

[illegible]

une théologie. Il nous reste des fragments du Ier livre qui permettent d'entendre la manière dont Lequier pose et résout le problème de la science; le IVe volume, c'est-à-dire le IIIe livre à peu près entier : c'est assez pour entrevoir comment Lequier s'efforçait de concilier sa philosophie avec le christianisme. Le fragment dont je regrette le plus vivement la perte est l'épisode de Dinan, le récit de la plus cruelle épreuve de la vie de J. Lequier. « Ceux de ses amis qui ont reçu ses confidences, dit M. Renouvier, qui l'ont entendu développer ses souvenirs et ses impressions, se seraient attendus à trouver dans ce livre une composition probablement unique dans toutes les littératures. » Lequier partageait ce sentiment, annonçait cet épisode comme son chef-d'œuvre. Quel drame que celui des angoisses de ce philosophe de la liberté, qui fait dépendre l'intelligence du libre arbitre et qui tout à coup sent ses idées lui échapper, se révolter, créer en lui un délire dont il n'est plus le maître; quel premier acte plein de douleur et d'épouvante! Mais quelle confirmation sans doute de sa thèse Lequier ne trouvait-il pas dans son effort même pour se réconquérir et, le premier tumulte de la révolte apaisé, pour ramener à l'obéissance ses idées affranchies, rectifier ses jugements faux, se refuser aux affirmations du délire, rentrer enfin sous les lois communes de l'entendement et dans la société intellectuelle de ses semblables. N'y a-t-il pas un écho de la lutte et des confidences de Lequier dans les fortes pages où M. Renouvier donne les remèdes contre ce qu'il appelle « le vertige mental », et, s'appuyant « sur l'existence d'un développement propre et spontané des fonctions représentatives », soutient que l'homme pourrait, en dirigeant ses idées, par la seule action de la réflexion et de la volonté, résister à l'aliénation, séparer pour ainsi dire la maladie cérébrale et la maladie mentale, et supprimer non les désordres organiques, mais les troubles de la pensée qui les accompagnent.

Ce qui caractérise la doctrine de Lequier, c'est l'antithèse dramatique de la nécessité et de la liberté, c'est l'opposition radicale de ces deux termes qui se proposent à l'intelligence avec des titres égaux, c'est l'affirmation qu'il n'y a pas d'espoir de concilier ces contradictoires, qu'un choix dès lors, et un choix libre, s'impose, et c'est la ferme volonté de mettre le libre arbitre au cœur de la science, de la morale et de la théologie, d'en faire ainsi la vérité première qui, suivie jusqu'au bout, dans toutes ses conséquences, renouvellera la pensée de l'homme et lui donnera enfin la vérité qu'il cherche.

Le problème, que Lequier durant toute sa vie ne cessa de méditer, s'était posé à lui dès son enfance, et, dans quelques pages (*la Feuille*

de charmille) qui devaient servir d'introduction à son œuvre, il nous a gardé le souvenir de cette heure solennelle où, sa réflexion s'éveillant, il « s'essaya pour la première fois à la pensée » et découvrit, « par une échappée inattendue, les riches perspectives du monde intérieur ». L'enfant désormais resta pour lui un être privilégié, libre de préjugés, mieux disposé que l'homme à faire un accueil joyeux à la vérité. Quelques fragments de ces pages, qui valent d'être respectées, nous montreront comment il pose le problème philosophique.

« Un jour dans le jardin paternel, au moment de prendre une feuille de charmille, je m'émerveillai tout à coup de me sentir le maître absolu de cette action, tout insignifiante qu'elle était. Faire, ou ne pas faire! Tous les deux si également en mon pouvoir! Une même cause, moi, capable au même instant, comme si j'étais double, de deux effets tout à fait opposés! et, par l'un ou par l'autre, auteur de quelque chose d'éternel, car, quel que fût mon choix, il serait désormais éternellement vrai qu'en ce point de la durée aurait eu lieu ce qu'il m'aurait plu de décider. Je ne suffisais pas à mon étonnement; je m'éloignais, je revenais, mon cœur battait à coups précipités.

« J'allais mettre la main sur la branche, et créer de bonne foi, sans savoir, un mode de l'être, quand je levai les yeux et m'arrêtai à un léger bruit sorti du feuillage.

« Un oiseau effarouché avait pris la fuite. S'envoler, c'était périr: un épervier qui passait le saisit au milieu des airs. »

Un nuage de tristesse et d'effroi passe sur l'orgueil rayonnant de l'enfant, la conscience de son pouvoir et de sa responsabilité, en l'exaltant, le pénètre d'une sorte d'horreur religieuse et sacrée.

« O charme des souvenirs! La terre s'embrasait aux feux du printemps et la mouche vagabonde bourdonnait le long des allées. Devant ces fleurs entr'ouvertes qui semblaient respirer, devant cette verdure naissante, ces gazons, ces mousses remplis d'un nombre innombrable d'êtres divers, à ces chants, à ces cris qui tranchaient par intervalles sur la sourde rumeur de la terre en travail, si continue [illegible] tendre circuler la sève de rame[illegible] [illegible] les sources de la vie, je [illegible] pensée jusqu'au frémis[illegible] [illegible] tout allait retentir [illegible] du monde, conscien[illegible] des faibles et obscurs s[illegible] puissant et lumineux fa[illegible] à son angoisse, ch[illegible]

chait en mille façons à m'avertir : tous les bruits étaient des paroles, tous les mouvements étaient des signes. »

A l'ivresse que produisait en lui la conscience de la liberté, soudain succède comme une vision de l'enchaînement nécessaire, du déterminisme universel : se sentir souverain dans son for intérieur, c'est peut-être, au fond, ne sentir pas sa dépendance. Ainsi la réflexion de l'enfant du premier coup opposait les deux termes qui devaient se retrouver devant la pensée de l'homme : liberté, nécessité.

« En un point de ce vaste monde animé d'un mouvement continuel et continuellement transformé, où d'instant en instant rien ne se produisait qui n'eût la raison de son existence dans l'état antérieur des choses, je me vis au delà de mes souvenirs; je me vis à mon origine, moi, ce nouveau-né qui était moi, ce moi étranger qui commença mon être, je le vis déposé à son insu en un point de cet univers : mystérieux germe destiné à devenir avec les années ce que comportaient sa nature et celle du milieu complexe qui l'environnait. Puis, dans les perspectives de la mémoire de moi-même, que je prolongeai des perspectives supposées de ma vie future, je m'apparus : multiplié en une suite de personnages divers, dont le dernier, s'il se tournait vers eux, un jour, à un moment suprême et leur demandait : Pourquoi ils avaient agi de la sorte? Pourquoi ils s'étaient arrêtés à telles pensées? les entendrait de proche en proche en appeler sans fin les uns aux autres...

« Une seule, une seule idée, partout réverbérée, un seul soleil aux rayons uniformes; cela que j'ai fait était nécessaire, ceci que je pense est nécessaire. L'absolue nécessité, pour quoi que ce soit, d'être à l'instant et de la manière qu'il est, avec cette conséquence formidable : le bien et le mal confondus, égaux, fruits nés de la même sève sur la même tige. A cette idée qui révolta tout mon être, je poussai un cri de détresse et d'effroi : la feuille échappa de mes mains, et, comme si j'eusse touché l'arbre de la science, je baissai la tête en pleurant. »

Mais par une révolte du sentiment l'enfant se reprend et se refuse à cette idée : « Soudain je la relevai. Ressaisissant la foi en ma liberté par ma liberté même, sans raisonnement, sans hésitation, sans autre gage de l'excellence de ma nature que ce témoignage intérieur que se rendait mon âme créée à l'image de Dieu et capable de lui résister, puisqu'elle devait lui obéir, je venais de me dire, dans la sérénité d'une certitude superbe : cela n'est pas, je suis libre.

« Et la chimère de la nécessité s'était évanouie, pareille à ces

fantômes formés pendant la nuit d'un jeu de l'ombre et des lueurs du foyer, qui tiennent, immobile de peur sous leurs yeux flamboyants, l'enfant réveillé en sursaut, encore à demi perdu dans un songe : complice du prestige, il ignore qu'il l'entretient lui-même par la fixité du point de vue, mais sitôt qu'il s'en doute, il le dissipe d'un regard, au premier mouvement qu'il ose faire. »

Sentiment vif et spontané de la liberté, par une loi de contraste éveil de l'idée de nécessité, angoisse de se sentir ainsi partagé entre deux conceptions de la vie entre lesquelles un choix semble imposé et impossible, révolte du sentiment et de la vie, le problème tranché par l'action et par la liberté même, c'est dans cette première réflexion de l'enfant le mouvement que reprendra la pensée de l'homme mûr dans sa recherche d'une vérité première.

IV

L'ambition de Lequier est de renouveler la philosophie, en reliant tous les problèmes à celui de la liberté, comme au centre qui seul en définit les rapports. On oppose la liberté et la science : il fait de l'affirmation du libre arbitre la vérité première dont toutes les autres dépendent. Le libre arbitre est la croix des théologiens qui ont inventé les plus étranges subtilités pour se débarrasser de la chose en gardant le mot : il porte cette première vérité, dans laquelle il a montré la condition de la science, comme un flambeau dans la théologie, pour faire évanouir toutes les ombres qui offusquent l'idée de Dieu et de ses attributs, en apaisant le plus grave des conflits : celui de la morale et de la religion.

Voyons d'abord comment Lequier résout le premier problème qu'il se pose : la recherche d'une première vérité. Le problème est celui qu'aborde Descartes, au début des *Méditations* ; mais quelle différence d'attitude ! Descartes, quoi qu'on en ait dit, est un intellectualiste : il enchaîne des idées claires et distinctes selon leurs rapports intelligibles, chaque pas le porte en avant : il sait où il va ; il marche même par une voie droite et large vers un but fixé d'avance. Philosophe de la liberté, Lequier ne constate pas la vérité, il la fait : il cherche sa voie, il s'arrête quand un obstacle se dresse devant lui, il recule quand le terrain se dérobe sous ses pas ; sa pensée est une action : avant d'agir, pour agir, il évoque toutes les alternatives, il se livre à toutes. Sa logique vivante suit tous les mouvements de son esprit en effort vers la vérité : elle reproduit les angoisses de la recherche, ses incertitudes, ses repentirs, ses

succès et ses échecs, ses espérances et ses abattements ; et ce drame de la sincérité, dont le dénouement jusqu'à la fin semble incertain, se traduit dans une langue d'une étonnante plénitude, aux périodes larges, coulées d'un seul jet dans le moule de la pensée.

Aux sinuosités de cette dialectique mobile et passionnée, nous ne pouvons que substituer la courbe abstraite qui en dessine le mouvement et en marque la direction. Jules Lequier cherche une première vérité, « une vérité à l'égard de laquelle il lui soit radicalement impossible de concevoir un doute, et qui, une fois reçue dans son esprit, y reste inébranlable ». Que d'obstacles devant lui! Et d'abord le souvenir des erreurs passées, dont il a été si souvent le complice et qu'il n'a le plus souvent changées que pour des erreurs nouvelles, l'arrête et l'intimide. A cette première cause de découragement il oppose sa sincérité présente, son désintéressement, sa volonté de rompre le charme, de ne plus se tromper ni se laisser tromper, de ne s'arrêter qu'à une vérité évidente. Mais qu'est-ce qu'une vérité évidente? « Impossible, évident, légitime, que de rapports mal démêlés ! » Comme une vraie évidence, il en est une fausse, puisque les hommes qui se contredisent l'invoquent également. Se rassurera-t-il en pensant que la vérité est à elle-même son signe, qu'elle se fait reconnaître à qui est résolu à ne la point méconnaître? Encore est-il « que des propositions très diverses qu'il pourrait dès à présent déclarer évidentes, aucune ne lui apparaît marquée d'un caractère exclusif qui lui soit un motif de la désigner la première par une préférence réfléchie... Quelles que soient les idées qu'il assemble, elles ne lui montrent jamais qu'une face différente du problème qu'il a à résoudre. Chaque relation à laquelle il a recours introduit une inconnue nouvelle, comme pour reproduire à ses yeux l'impossibilité de parvenir à la science autrement qu'à l'aide de la science même. » Dans son impuissance à discerner parmi les vérités qu'il croit posséder la première vérité où toutes les autres « s'enracinent », il ne lui reste qu'à abandonner au doute tout le contenu de son esprit : ce monde sensible, qu'il ne connaît qu'indirectement, par l'intermédiaire de ses propres états, et qui pourrait n'être qu'un songe; ces premiers principes de la géométrie, dont il a vu si souvent de bons esprits désirer des démonstrations; jusqu'à ses croyances les plus vénérées dont il ne peut douter même un moment « sans une peine mélangée d'épouvante et de honte ». C'est à ce doute universel qu'est nécessairement réduit celui qui veut recevoir la première vérité toute faite, la reconnaître à quelque signe extérieur : les erreurs passées ont rendu toute évidence suspecte; pas une vérité ne sort de la foule pour récla-

mer le premier rang et justifier de son droit à l'obtenir. Pour trouver la certitude, il reste le doute universel[1].

Ainsi, si je me place au point de vue purement intellectualiste, si je cherche une vérité qui, s'imposant par son évidence, me soit donnée comme du dehors, je ne réussis qu'à rendre définitif mon doute provisoire, en faisant évanouir tout le contenu de ma pensée. Mais au lieu de considérer la pensée dans ses éléments, comme un ensemble de vérités données — de vérités ou de préjugés et d'habitudes? — ne puis-je considérer dans la vérité l'acte qu'elle implique, ne puis-je étudier l'activité qui la pose? La première vérité doit être le premier acte de l'esprit, l'acte par lequel il commence de chercher. Au lieu de poursuivre une vérité qui se dérobe, pourquoi ne pas réfléchir sur l'acte par lequel je commence ma propre pensée? « Commencer est un grand mot. » Je ne commence vraiment que si mon action ne préexiste pas dans ce qui la précède. « Le moi ne peut réellement agir qu'autant qu'il est dans sa nature d'agir avec une sorte de supériorité sur sa nature même. De deux existences différentes de moi-même, que je me représente pour le moment qui vient, je choisis l'une ou l'autre, je réalise l'une de préférence à l'autre, à mon gré, comme il me plaît, mais mon gré ne fait pas mon choix, c'est mon choix qui fait mon gré; il me plaît qu'il me plaise. Oui, c'est par là que je me dépasse; c'est là le principe de mon vrai moi, de ce moi qui *peut* réellement quelque chose[2]. » Si donc au lieu de chercher passivement une première vérité entre beaucoup d'autres, dont je ne réussis pas à la discerner, je réfléchis sur l'acte même de la chercher, je trouve dans l'idée de commencement l'idée de liberté. Cette idée n'est-elle pas impliquée dans l'idée même de la recherche, dans le doute qui la prépare, dans la reflexion qui la continue? Comment former le projet de chercher, me fixer un but, délibérer, hésiter sur la voie à prendre, comment rompre avec l'habitude et les préjugés, comparer des idées, juger, « si mes pensées se préparent, se produisent,

1. « Reste seul avec ma pensée, dont je me défie, au moins pour tous les usages auxquels je l'ai employée jusqu'à cette heure, vais-je, pour m'en servir d'une manière merveilleuse, infaillible, la réduire d'abord à une possibilité pure de pensée qui peut être n'est pas, ou, si elle est, est de nul usage? Devant moi est [illegible] jusqu'au dernier mes derniers points d'appui : les [illegible] qu'avaient formés dans mon esprit cette lumière [illegible] ces [illegible] quelconques dont j'ai supposé suspendre [illegible] en doutant [illegible] légitime? Qui suis-je, que suis-je sans ces [illegible] sans l'aide de quelques-uns, me défaire des autres? Les abandonner [illegible] ne me reste rien pour féconder. » *Recherche d'une première* [illegible] p. [illegible].

2. [illegible] p. [illegible].

se continuent les unes les autres, dans un ordre dont je ne suis pas maître, d'une manière où je ne peux rien, chacune d'elles à chaque instant devant être précisément ce qu'elle est, et ne pouvant pas n'être pas telle (p. 53). »

Suis-je au terme? L'affirmation que je suis libre n'est-elle pas la première vérité que je cherche? Mais si j'arrête sur cette idée de liberté une attention curieuse et soutenue, loin de s'éclaircir elle s'obscurcit, loin de me rassurer elle me déconcerte. « Étonnante idée que celle qui me fait voir, à côté de la suite des choses que j'ai librement voulues, une suite parallèle d'autres choses que librement je n'ai pas voulues et que je pouvais vouloir, pouvant ne vouloir pas les autres. » L'individu, au lieu d'une existence définie, contient vaguement en soi une multitude d'hommes possibles dont le dernier venu toujours choisit son successeur par un droit qu'il lui transmet en le créant. Remontez le cours des siècles, fixez un instant dans la durée, et supposez que le monde actuel soudainement anéanti soit remplacé par le monde tel qu'il fut à cet instant : les hommes vont agir, agir autrement peut-être qu'ils n'ont agi; ces différences multipliées se combinent, s'entrecroisent; que de changements dans l'histoire du monde à quelques années, à quelques siècles d'intervalle! La raison « vacille sur sa base » à la seule idée que ce qui s'accomplit une première fois pourrait ne s'accomplir pas la seconde; que, les mêmes circonstances posées, ce qui fut pourrait ne plus être. « Voilà donc une affirmation : *je peux ceci ou cela*, aussi continuelle, aussi naturelle que le souffle même de la vie, une croyance la plus intime à mon esprit et à l'esprit de tous les hommes, transformée par l'attention seule (qui pourtant ne doit rien changer à son objet) en un paradoxe au-dessus duquel il n'en est pas. » (P. 58.)

Si l'affirmation de la liberté, à la réflexion, inspire je ne sais quel étonnement mêlé d'effroi, porte-t-elle du moins les caractères de l'évidence, est-elle cette vérité dont il est impossible de douter de bonne foi? Avec une admirable franchise qui n'a d'égales que la puissance de sa dialectique et la précision de son langage, J. Lequier ruine toutes les prétendues preuves du libre arbitre. La preuve par le sentiment vif interne n'est qu'une analyse incomplète des données de la conscience. Tout ce que me garantit le sentiment intérieur, c'est que ma volonté se détermine sans contrainte; mais « de ce que je ne sens pas que ma volonté soit nécessitée, suit-il que je sens qu'elle ne l'est pas... Dire : je sens que je suis libre en prenant telle résolution, revient à dire : je sens que je ne suis nullement nécessité à la prendre. Mais je ne pourrais me supposer sentir cette

nécessité qu'en me supposant y résister, c'est-à-dire, vouloir, moi, autre chose que ce que je veux en effet, au moment même où je le veux : supposition absurde et contradictoire (p. 60). » Au moment où j'agis, je n'ai l'expérience que de pouvoir ce que je fais; pour avoir la conscience du double pouvoir que suppose l'indétermination du libre arbitre, « il faudrait que je me sentisse pouvoir choisir comme je ne choisis pas, aussi bien que je me sens pouvoir choisir comme je choisis [1] ».

A défaut d'un sentiment immédiat, nous rejetterons-nous sur une sorte d'expérience analogue à celle qu'instituent les savants pour dégager des phénomènes leurs lois? Pour faire l'expérience d'un acte de liberté, il faudrait d'abord, et cela au sens le plus rigoureux, s'être trouvé deux fois dans des circonstances parfaitement identiques, secondement, avoir agi, dans les mêmes circonstances, de deux manières différentes, rassembler enfin dans un souvenir unique ces deux souvenirs distincts, pour conclure l'indétermination de la diversité des actes dans l'identité des circonstances. Mais, étant donnée la complexité des phénomènes psychiques, qui donc oserait affirmer l'infaillibilité de cette troisième mémoire qui rapproche et compare les deux souvenirs antécédents? Encore l'exactitude supposée de cette mémoire ne nous mènerait-elle à rien; « les circonstances, par cela seul qu'elles se reproduisent, et à part toute autre différence, tiennent de leur renouvellement même une différence très éminente, capable de modifier tous les rapports de similitude ».

Une seule ressource nous est laissée. Si je connaissais tout ce qui intervient dans ma détermination, si je pouvais faire la part exacte du milieu, du tempérament, du caractère, des inclinations héritées, des habitudes acquises, et si, pesant ces influences diverses, mesurant ce qui revient à chacune d'elles, calculant leur concours, je constatais dans mon acte un résidu, « quelque chose d'inexpliqué et d'inexplicable, qui échappe à toute loi, qui s'est produit sans raison aucune, qui ne relève que du fait de son existence », j'aurais autre chose

1. « Dans les actes libres, je ne sens donc pas que je peux vouloir autrement que je ne veux, mais je sens que je le pourrais; dans les autres qui seulement me paraissent être libres, je crois sentir que je le pourrais. Sentir que l'on pourrait, croire sentir que l'on pourrait : nuance délicate peu propre à faire distinguer avec certitude, soit pendant le tumulte de l'indécision, quand les désirs se heurtent et que les passions sont aux prises, soit le moment d'après, dans la mémoire elle-même troublée, soit dans cette mémoire plus rassise et plus nette, sujette à d'étranges mirages, des actes dont la différence néanmoins serait très grande, si grande que ce n'est pas sans un effort que l'on ose affirmer la possibilité d'une différence tellement considérable. » (P. 44.)

qu'un préjugé ou un pressentiment de ma liberté; la preuve serait faite, mais elle n'implique rien moins que la science absolue.

Si du moins l'idée de la liberté nous donnait ce que nous cherchons; mais, pour la plupart des philosophes, elle est la pure indifférence. « On imagine un certain pouvoir de vouloir arbitrairement, une volonté à la fois active et indifférente à se porter dans tous les sens, une sorte de folie de la volonté... Aveugle et fantasque, ce pouvoir arbitraire de vouloir demeure forcément en dehors du conflit des motifs et des impulsions, insensible aux unes, ignorant des autres. » L'acte libre est « le non-rien issu de la non-cause; je suis libre de m'échapper quelquefois, ici ou là, je ne saurais trop dire au juste, en accidents absolus. » Nous cherchons la première vérité; avec la liberté d'indifférence, « le *fortuit* et l'*arbitraire* sont au cœur de nos actes les plus excellents. Quels postulats pour la doctrine des mœurs, et quels points de départ pour la méthode! » (P. 68-69.)

Non seulement l'idée de liberté déconcerte l'intelligence, échappe à ses prises, non seulement elle est mal définie, mais si, dès que nous agissons, elle nous est suggérée par un sentiment naturel, irrésistible, elle n'est pas plutôt apparue que, par une sorte d'antithèse, apparaît aussi puissante, non moins enracinée dans les profondeurs de la pensée, une idée contradictoire qui la nie, l'idée de la nécessité. Le principe de causalité est une loi de mon esprit : je ne comprends un fait que quand j'en ai trouvé la raison dans un fait antérieur qu'il continue. Ce qui va sortir du présent est à tous les points de vue dans des relations déterminées de dépendance avec ce présent, en sorte que, par là même que ce qui va être peut être, il ne peut pas ne pas être. Un mode qui commence absolument, qui sort du néant, qui se crée « dans l'effrayante rigueur du terme » est un mode inintelligible qui rompt avec la trame des phénomènes l'enchaînement des idées. « L'obscurité seule du présent fait l'incertitude de l'avenir. Celui qui verrait parfaitement ce qui est verrait parfaitement aussi ce qui est futur, et par contrecoup ce qui ne l'est pas, avec ce qui lui manque pour l'être. » L'idée du possible n'exprime que notre ignorance; c'est en nous, ce n'est pas dans les choses que sont le doute et l'incertitude. « Aux yeux de celui qui ne connaît pas la propriété essentielle du triangle, il est possible que la somme des angles varie d'un triangle à l'autre..., mais quand on a vu avec évidence que par la nature même du triangle, cette somme est égale à deux droits, on ne voit plus ici de possible que cette propriété qui est en effet et qui est nécessairement. » (P. 75.) Même quand il s'agit de l'homme, n'est-ce

pas ce qu'il enferme pour lui-même et pour nous d'inconnu qui nous fait admettre en lui plusieurs hommes possibles? La vie de l'individu dit le secret de sa nature. Dès que nous avons intérêt à savoir ce qu'il fera, nous revenons au déterminisme, nous nous enquérons de son caractère, de ses actes antérieurs, nous cherchons à l'aide de raisonnements, de conjectures et d'analogies, à diminuer le nombre des personnages possibles que nous imaginions en lui, pour découvrir le personnage réel qu'il est et qu'il ne peut pas ne point être. La thèse de la nécessité n'est d'ailleurs pas plus démontrée que la thèse de la liberté, elle n'est point imposée par l'évidence, et c'est assez de la formuler pour qu'elle soulève « une révolte du sentiment » qui montre toute la puissance de l'idée antithétique et contradictoire qui s'oppose à elle et lui résiste dans l'esprit.

Ainsi, si nous cherchons la première vérité dans l'intelligence, nous ne trouvons que le scepticisme, et si, prenant les choses d'un autre biais, nous nous plaçons au point de vue de l'action qui commence la pensée, nous sommes ramenés au doute par l'inévitable antithèse de deux termes contradictoires qui sollicitent notre adhésion sans pouvoir l'obtenir en même temps. Faut-il donc désespérer? En dépit de ses tours et détours dans un cercle apparent, cette marche dialectique est un progrès. Nous savons désormais que la vérité ne nous viendra pas du dehors, qu'elle ne s'imposera pas à nous par contrainte, que nous ne la reconnaîtrons pas à un signe extérieur; nous savons qu'il faut choisir, que la première démarche de la pensée doit être un acte, une option, une décision de la volonté.

Quelle sera cette décision? Prononcerons-nous en faveur de la nécessité? Lequier n'y consent point. L'affirmation de la nécessité se détruit elle-même. Celui qui nie la nécessité que j'affirme la nie en vertu de la même nécessité qui me la fait affirmer : ayant même principe, les deux jugements ont même valeur. Si tout est nécessaire en effet, les jugements aussi sont nécessaires, inévitables, indiscernables; la distinction du vrai et du faux manque de fondement comme la distinction du bien et du mal; la science disparaît avec la morale.

La thèse de la nécessité a pour conséquence le scepticisme absolu. La liberté permet l'étude, la réflexion, l'examen des motifs de croire et de ne pas croire, le refus du faux, l'acceptation du vrai; elle met une différence entre les jugements, parce qu'elle met une différence entre les hommes qui jugent. Sans doute aucune vérité ne nous est imposée : « c'est un acte de la liberté qui affirme la liberté »; c'est librement aussi que nous affirmons les principes

de la connaissance. L'histoire de la philosophie ne nous montre-t-elle pas qu'il n'est point une seule vérité soi-disant évidente qui n'ait été contestée, mise en doute? La science par là prend quelque chose de pratique; nous la voulons; nous acceptons ses données et ses principes, pour tout ce qu'ils nous permettent d'entendre et de faire, de mettre d'ordre dans nos idées, d'unité dans l'univers; elle n'est pas étrangère à la vie morale; elle est l'intelligence qui se veut elle-même dans son union avec la vérité; un bien qu'il est de notre devoir d'aimer, vers lequel il est juste de s'efforcer. La liberté n'est pas d'ailleurs la pure indifférence, une puissance arbitraire, aveugle, qui met fin par un coup de hasard aux hésitations de l'intelligence; elle n'est pas détachée des motifs, elle leur est présente; elle est la délibération même, dans ses divers moments comme dans sa conclusion. Si tous les jugements étaient nécessaires, tous les actes seraient nécessaires. « La liberté s'applique au dernier jugement qui motive l'acte libre, et non pas seulement à l'acte proprement dit d'une volonté. » L'intelligence en un mot ne s'oppose pas à la liberté, elle en participe; s'il y a des actes libres, les jugements sur le vrai et le faux, sur le bien et le mal, sont quelquefois libres aussi, « il faut que l'essence de la liberté remonte jusque-là ».

Ainsi au terme de ce long effort J. Lequier pose comme vérité première l'affirmation de la liberté : non qu'elle soit démontrée, ni même constatée, mais dans l'impuissance de rien démontrer, il ne reste que d'affirmer la liberté à titre de postulat, comme la condition de la science aussi bien que de la morale. Le premier acte de la pensée est de s'accepter librement elle-même. « L'affreux dogme de la nécessité ne saurait se démontrer : c'est une chimère qui renferme le doute absolu dans ses entrailles... Mais ce qu'on ne remarque pas assez, c'est que la liberté, si réelle qu'elle soit, ne saurait se démontrer davantage; elle est la condition *nécessaire* qui rend *possible* l'œuvre à la fois imparfaite et admirable de la connaissance humaine et l'œuvre du devoir qui en découle, et c'est assez peut-être pour nous assurer qu'elle n'est pas une vaine conception de notre orgueil. » (P. 82.) La science a pour premier principe un postulat, ce postulat est la liberté ; nous le posons pour savoir et pour agir, pour commencer enfin et nous mettre à l'œuvre, nous le posons librement, sous l'idée du devoir et du bien, édifiant la vie spéculative et la vie pratique sur sa vraie base, qui est l'action et l'action morale [1]. Jules Lequier ramasse toute cette discussion dans

1. « La vérité fondamentale a été confiée à la garde de la conscience humaine. C'est dans l'ardeur du combat entre la passion et le devoir, que l'on contemple

son fameux dilemme : « Définitivement deux hypothèses : la libert ou la nécessité. *A choisir entre l'une et l'autre avec l'une ou ave l'autre.* Je ne puis affirmer ou nier l'une ou l'autre que par le moye de l'une ou de l'autre. Je préfère affirmer la liberté et affirmer qu je l'affirme au moyen de la liberté. Ainsi je renonce à imiter ceu qui cherchent à affirmer quelque chose qui les force d'affirmer. J renonce à poursuivre l'œuvre d'une connaissance qui ne serait pa la mienne. J'embrasse la certitude dont je suis l'auteur. La formul de la science : *faire.* Non pas *devenir* mais faire, et en faisant s *faire.* »

V

La liberté n'est pas seulement, s'il faut en croire J. Lequier, l première vérité qui fonde la science; c'est assez de lui demeure fidèle, de poser toutes ses conséquences pour renouveler la théo logie. Surtout préoccupés de ne pas limiter l'infini, de ne rie laisser qu'il n'embrasse, les théologiens sacrifient la liberté d l'homme à la toute-puissance de Dieu. Mais sous prétexte d'éleve Dieu, on l'abaisse, car on supprime de la création ce qui en fait l prix et la beauté, la vie morale de l'humanité, et on enlève à Die ce qui vaut mieux que l'infini de la quantité, la justice et la bonté En s'efforçant de concilier les dogmes du catholicisme, auquel était fermement attaché, avec sa croyance au libre arbitre, J. Lequie espérait écarter les conflits avec la raison pratique qui menacent l religion dans son existence même, et montrer dans la foi religieuse l principe et le couronnement de la foi morale. C'est sur les problème de la création, de la prescience et de la grâce qu'ont surtout port ses méditations.

Le monde n'est pas éternel, il ne s'impose pas à Dieu comme un condition ou une suite nécessaire de sa propre existence; à la lettr il est voulu, il est créé par un acte de la liberté divine qui com mence le temps selon son bon plaisir et enferme l'espace dans le limites qu'il lui convient de lui assigner : la question de l'infini et le

en face les deux termes de l'alternative qui en est l'essence. On les sent dans for intérieur se disputer violemment le jour, comme deux jumeaux qui dema deraient à sortir chacun le premier du sein maternel. Qui de nous, au choc ces deux efforts contraires, entre lesquels se partageait la volonté incertain dans le tourment de ces deux efforts d'égale puissance, et dont l'un triompha soudain quand venait s'y joindre cet autre effort, le coup victorieux de liberté, qui s'appelle choisir; qui, dis-je, ne s'est senti avec un plaisir mê d'épouvante, exercer en soi, sur soi, son pouvoir créateur et former sa personn Quel homme a entrevu sans vertige, la grandeur, la majesté, la divinité l'homme, quand l'idée réelle de la liberté, explosion de la conscience, lui déco vrait tout à coup le fond de son être? Un éclair qui montre un abîme! » (P. 8

difficultés qui résultent de l'application de ce concept au donné ne se posent pas à propos du monde créé. Par cela même que le monde est créé, qu'il a commencé, qu'il se distingue de Dieu, il faut prendre au sérieux son existence, sa durée, son devenir : « rapport de Dieu à la créature, aussi réel que le rapport de la créature à Dieu ». Sans doute Dieu est éternel, et l'éternité toute présente, tout entière à la fois embrasse toute la suite des temps. Mais en face de l'éternité, il faut maintenir le temps et le devenir : « les divisions de l'être, vraies pour moi, vraies en soi, vraies pour Dieu par conséquent, n'affectent en rien pourtant son présent éternel et indéfectible. » L'éternité n'est pas successive, mais Dieu voit les choses naître et périr. « Un changement en Dieu, c'est une idée qui trouble, une parole qu'on ne prononce pas sans terreur. Pourtant il faut reconnaître ou que Dieu dans son rapport au monde contracte un mode nouveau d'existence qui participe à la nature du monde, ou que ce monde est devant Dieu comme s'il n'était pas. Dieu qui voit les choses changer change aussi en les regardant ou il ne s'aperçoit pas qu'elles changent. » Il semble que nous retombions ici dans cette méthode étrange qui concilie les contradictoires en oubliant l'un quand on porte son attention sur l'autre. Dire « que l'éternité embrasse le temps telle qu'elle est et tel qu'il est ; qu'il est embrassé successif, parce qu'il est successif, mais qu'elle l'embrasse sans succession parce qu'elle est toute présente », n'est-ce pas accepter ce mode de raisonnement par distinction du sens composé et du sens divisé que Lequier reprochera si fort aux théologiens? Sa vraie pensée, si je l'entends bien, est qu'il faut distinguer, d'une façon réelle et non pas seulement verbale, le monde et Dieu. Dieu, à le prendre en lui-même, dans ses perfections, dans sa vie propre, est éternel ; mais le monde qu'il a créé, en un sens s'oppose à lui, il le voit, il le connaît tel qu'il l'a voulu et qu'il l'a fait. « Dieu est l'éternel témoin des vicissitudes, mais il n'y a point en lui la plus légère ombre de vicissitude. Je dis en lui ; car la succession réelle en soi, est réelle devant lui, quoique infiniment au-dessous de lui. » Ainsi Dieu garde ses perfections inaltérables, il est tout entier à la fois, tout présent à lui-même, ce n'est pas lui qui change, ou du moins il ne change que dans la mesure où il connaît ce qui change, que dans la mesure où il a posé hors de lui une existence indépendante, et ce changement même, à ce titre, est une marque encore de sa puissance et un témoignage de sa bonté.

Lequier a présenté le problème de la prescience et de sa conciliation avec le libre arbitre sous une forme dramatique et passionnante qui met en une vive lumière ce qu'il y a de dur et d'immoral

dans la doctrine classique des théologiens. Deux moines sont favorisés d'une vision miraculeuse : cette vision, dont ils vont perdre tout à l'heure le souvenir, pour un instant les fait participer de la prescience divine. De ces deux moines l'un, Probus, homme excellent, plein de vertus, se voit durant des années encore menant une vie exemplaire, puis devenu pécheur, rebelle à la foi, abandonné de la grâce, damné enfin; l'autre, savant homme et théologien subtil, de mauvaise vie d'ailleurs, se voit longtemps encore goûtant les plaisirs dans le péché, puis repentant, sanctifié, élu par la grâce. Devant ce tableau, qui découvre la pensée divine, *ce qui ne peut pas ne point être*, le dialogue s'engage : œuvre curieuse, où la subtilité théologique prend quelque chose de cruel et d'odieux, où ce tableau qui fait présent l'avenir, oppose sans cesse un démenti aux mensonges par lesquels on cherche à se tromper soi-même, où les retours d'espérance du damné, quand il détourne les yeux, se heurtent aux affreuses consolations que lui prodigue savamment le Prédestiné.

Conformément à la doctrine classique, le Prédestiné, en face de l'irrécusable tableau qui ne permet plus l'incertitude, prétend prouver à Probus que son salut dépend encore de lui. Pour s'en convaincre et ne pas offenser Dieu en accusant sa justice, il suffit de quelque subtilité; le tout est de comprendre que le salut de chaque homme dépend de lui-même, mais d'ailleurs est déjà résolu et certain. « Faites ce qu'il est certain que vous ne ferez pas, et vous ne serez pas ce qu'il est certain que vous serez. Il n'y a rien de plus simple. Courage et bon espoir! — Vous exhortez comme raillerait l'enfer. » (P. 111.) Pour vous aider à comprendre qu'il vous est possible de faire ce que certainement vous ne ferez pas, les théories ne manquent point : distinction de la nécessité pure et simple et de la nécessité de conséquence — distinction du sens divisé et du sens composé — principe de la concomitance de la puissance et de l'acte. Prenez les paroles de l'Évangile : les aveugles voient, les sourds entendent; dans le sens composé, c'est absurde; dans le sens divisé, rien n'est plus vrai; prenez maintenant cette proposition : une chose très certaine peut-être n'arrivera pas; dans le sens composé, c'est ridicule; dans le sens divisé, c'est tout autre chose. Soit votre damnation : en ce sens que le fait est contingent, il est possible qu'il n'arrive pas; mais en ce sens qu'il est très certain, il arrivera à coup sûr; il n'y a qu'à se tourner tour à tour du côté de la contingence, puis du côté de la certitude, tout s'arrange. En dehors de cette belle solution, il faudrait rejeter le libre arbitre ou la prescience, sacrifier la justice ou le savoir de Dieu. « Ne pourrait-on pas

dire, demande le Réprouvé : tout est présent à Dieu en ce sens que le présent est présent comme présent, le passé comme passé, le futur comme futur, et le futur contingent comme futur contingent? » Le Prédestiné n'y consent pas. « Dites : je serai infailliblement perdu, mais il est possible que je sois sauvé. — Si telle est la métaphysique du ciel, que sera celle de l'enfer? » (P. 167.) La solution théologique est ainsi un perpétuel mensonge : elle consiste à poser deux termes contradictoires, — ce qui peut ne pas être est déjà — Dieu sait ce que je ne ferai peut-être pas — le futur contingent est dès maintenant certain, — puis à éviter la contradiction par un *distinguo* subtil, en se portant tour à tour et exclusivement à l'un des deux termes qu'il faudrait concilier. Votre damnation est contingente, donc elle dépend de vous, donc elle peut ne pas être, et vous voilà satisfait; mais d'autre part elle est dès l'éternel connue de Dieu, vous pourriez par un privilège spécial la voir, comme le pauvre Probus, donc elle est certaine. Que demandez-vous de plus?

Dans un second dialogue, qui continue le premier, J. Lequier suppose que Probus, par une sorte de dédoublement, comparait devant un maître qui n'est autre que lui-même devenu vieux et célèbre. Il va être son propre juge. Probus interroge un enfant et l'amène, par cela seul qu'il a la sincérité et l'innocence, à se faire une juste idée de la science divine. Ce dialogue est une occasion pour Lequier d'exposer la logique des futurs contingents, qui déjà dans les écoles de la Grèce suscita tant de discussions. Pour amener l'enfant, que révolte d'abord l'idée que Dieu peut ignorer quelque chose, à reconnaître que nul ne peut prévoir un futur contingent, Probus prend un problème susceptible de deux solutions. Soit dans une urne deux boules, l'une blanche, l'autre noire; celui qui dirait : la boule noire sortira, se tromperait; connaître ici, c'est embrasser les deux alternatives possibles. Il y a des cas où connaître, c'est ne pas se prononcer, c'est voir seulement les solutions possibles : que serait une science qui ne répondrait pas à son objet, qui le dénaturerait? Quand il s'agit des futurs en général, l'indétermination peut n'exprimer que notre ignorance des causes; quand il s'agit des futurs contingents, celui qui dit : A sera, et celui qui dit : A ne sera pas, disent faux l'un et l'autre. De deux propositions contradictoires touchant les futurs contingents, ni l'une ni l'autre n'est vraie, toutes deux sont fausses. Ainsi admettre la liberté, c'est admettre la contingence, et admettre la contingence, c'est admettre des futurs indéterminés, dont il est impossible de dire avant l'événement lequel sera, lequel ne sera pas : c'est là une pure question de logique [1].

1. « C'en est trop, il y a contradiction à dire et que la chose sera et qu'elle

Supposons maintenant que deux hommes étant tombés d'accord pour admettre qu'un événement A est contingent, l'un dise à l'autre : de ces deux événements A et non A qui par hypothèse sont tous deux contingents, lequel est dès à présent futur? toi qui possèdes une science bien supérieure à la mienne, apprends-le-moi. Il est clair qu'il n'entendrait pas la question qu'il pose. Il n'y a pas de science qui permette de prévoir et de prédire ce qui peut être ou ne pas être. La vraie science consiste à connaître les choses telles qu'elles sont. Dieu sait tout, il connaît donc les futurs contingents comme contingents; ce ne serait pas une science supérieure, ce serait une fausse science qui connaîtrait le contingent comme non contingent, le libre comme nécessaire. Dieu ne sait pas ce qu'un homme fera librement, précisément parce que Dieu sait tout; il voit ce qui est : l'homme irrésolu entre deux partis dont ni l'un ni l'autre n'est futur absolument.

« Tu es libre de faire une action; Dieu ne sait point que tu la feras, puisque tu peux ne pas la faire, et Dieu ne sait pas que tu ne la feras pas, puisque tu peux la faire. Dieu sait seulement que tu es libre, et de même qu'en faisant l'homme libre, il a lui-même librement restreint l'exercice de sa puissance dans le gouvernement du monde, de même il a restreint sa science à l'égard de nos actes... Rien n'est en dehors de sa connaissance que les seuls futurs contingents, ces futurs qui peuvent arriver et qui peuvent n'arriver pas, et qu'il lui est par conséquent aussi impossible de connaître que de faire qu'un cercle soit carré. Le Tout-Puissant n'a pas pu créer l'homme libre, sans consentir à ignorer, au moins en un sens, l'usage qu'il ferait de sa liberté » (p. 214-6). Mais quel plus haut témoignage de la puissance et de la bonté de Dieu que l'acte par lequel il se dépouille d'un privilège et confère à sa créature avec la dignité de la causalité comme un fragment de sa puissance créatrice!

Probus a convaincu l'enfant; mais le Maître, qui n'est autre que Probus, que la vision de sa propre damnation n'a pas réveillé des sophismes théologiques, se condamne lui-même et résout la difficulté en acceptant les *distinguo* de la doctrine consacrée qui permettent d'embrasser avec sécurité la contradiction. L'épilogue de cette espèce de drame logique et passionné est une éloquente protestation du Réprouvé : la possibilité abstraite de faire ce qu'on ne fera pas, ce qu'à dire vrai on ne peut pas faire, ne sert qu'à rendre les actes imputables et à perdre l'homme pour jamais, sans qu'on

pourra bien ne pas être. Il faut choisir ou de la réalité du libre arbitre avec l'ambiguïté des futurs, ou de l'apparence du libre arbitre avec les futurs infaillibles. » *Fragments*, p. 98.

puisse accuser Dieu. Toute cette théologie est un jeu cruel qui ne se soutient que parce qu'on évite de s'expliquer avec soi-même, que par un mensonge, par une hypocrisie qui dissimule la misère affreuse et l'impuissance de l'homme, comme l'injustice de Dieu. Mais on frappe à la porte de la cellule de Probus, il s'éveille; ce tableau de ses fautes et de sa damnation, toute cette discussion, ce qu'il a vu, ce qu'il a dit, tout cela n'était qu'un cauchemar, dont il ne retrouve qu'un sentiment d'atroce angoisse; mais ce cauchemar, c'est la doctrine de l'Église.

S'il y a quelque chose encore qui nous choque, qui nous blesse, quelque chose qui semble contraire à la liberté, à la morale même qui veut que l'être libre mérite par l'effort la récompense, c'est la faveur gratuite de Dieu, la grâce qui choisit l'Élu sans autre raison que l'arbitraire du Tout-Puissant qui choisit. J. Lequier aborde de front ce problème redoutable, et il le résout en montrant que la grâce n'est pas une faveur gratuite, qu'elle est en même temps qu'une faveur une épreuve, un appel fait à la liberté de celui qui en est l'objet. Le dernier mot reste ainsi à la liberté de l'Élu qui ne mérite la faveur que par le triomphe dans l'épreuve. La solution du problème est ici enveloppée dans un récit biblique, dans la légende d'Abel et Abel, qu'un vieillard écrit pour son petit-fils, sur le visage duquel il avait observé, non sans plaisir, un étonnement mêlé de tristesse, quand il lui avait dit que Dieu préféra Jacob à Esaü, avant qu'ils fussent nés et qu'ils eussent fait aucun bien ou aucun mal. Comment faire tourner ce scandale de la grâce gratuite à la gloire de la liberté humaine et de la justice de Dieu?

Abel et Abel sont les deux fils jumeaux du riche et puissant Aram qui habite sous les tentes, craint Dieu et pratique la justice. Les deux enfants sont si semblables que rien ne les distingue et que leur père même les confond : ils ont même visage, même taille, même nom, et surtout l'un pour l'autre une même, une égale affection. Un jour Aram conduit les deux jumeaux dans sa tente et leur découvrant un coffre de cèdre, orné de sculptures et de pierreries, il leur annonce que l'un d'eux choisi par Dieu ouvrira l'arche sainte et lira dans le livre où Dieu même les a écrits de sa main les noms qu'il leur réserve : « car il faut qu'il y ait une faveur et qu'elle soit refusée à l'un, en même temps qu'accordée à l'autre, pour que la faveur en soit plus grande. Telle est la volonté de Dieu. » Inquiets de cette vague menace suspendue sur leur amitié, de cette inégalité future qui blesse leur tendresse, Abel et Abel se prirent à pleurer et dès lors une secrète angoisse pesa sur leur âme.

Le jour marqué arrive : Éliézer, le serviteur d'Aram, ôte de son

doigt l'anneau que le maître lui avait confié, et, se prosternant devant l'Élu, le lui présente. Éliézer, Abel et Abel sont pénétrés d'une même émotion; l'heure est solennelle, décisive, que va-il se passer? « Enfant, à qui s'adresse ce récit, je vais te dire trois choses; et quand je t'aurai dit la première, tu t'efforceras de l'oublier, mais il faut que tu l'aies entendue. Après, je te dirai la seconde que tu oublieras aussi, afin d'entendre la troisième. » Ces trois choses, ce sont les trois issues possibles qui, selon la libre décision des Abel, peuvent varier la fin du récit, la faire triste, funeste, ou touchante et glorieuse. Orgueil de l'élu, jalousie et colère du sacrifié qui s'indigne, voilà le dénouement qui d'abord nous est présenté « et derrière les fils d'Aram, Satan qui se promettait deux Caïns de ces deux Abels, riait. Les anges s'étaient voilé la face; l'enfer était content. » Laissez comme retomber dans le possible ce dénouement misérable. L'Élu s'écrie : Éliézer, je ne peux pas! Il pleure, il s'indigne, et, aux reproches de son frère, il en appelle à la justice de Dieu pour le sauver de la faveur de Dieu. Il refuse de tourner la clef : « Dieu a-t-il reconnu mon frère assez grand pour jouir de mon bonheur, quand moi je n'aurais su peut-être que souffrir à la vue du sien? » Effaçons ce tableau et revenons une fois encore au moment où Éliézer s'approche de l'Abel élu. « Tu vois que mon récit est comme un fleuve qui trouverait, en approchant de son embouchure, trois lits creusés pour le recevoir. Mais à la différence des fleuves de la terre, qui se partagent, le fleuve dont tu suis le cours ne peut avoir plusieurs bras. Aussi le fais-je rebrousser à diverses reprises jusqu'au même point, d'où il recommence à s'avancer chaque fois dans une direction nouvelle. » (P. 354.) Dans la première hypothèse, les deux Abel sont également vaincus, dans la seconde c'est l'Élu qui par son refus même l'emporte et devient *l'Invincible*; dans la troisième, c'est le sacrifié qui triomphe et devient *le Victorieux*. Déconcerté d'abord, se sentant comme séparé de son frère, il verse des larmes, mais « dans son cœur il se forma un sentiment céleste qui rendit la force à son âme et répandit sur son visage une grâce au-dessus de toute grâce... Mon frère, ne t'afflige pas, car je ne suis pas affligé... Les pleurs que tu vois ont une douceur que tu ne connais pas. Dieu fait avec ce qu'il refuse des dons plus riches qu'il n'en fait avec ce qu'il donne... Le ciel et l'enfer étaient attentifs, les Anges pleuraient et l'enfer se souvint du ciel. » (P. 358.) Le sacrifié s'élève par cela même qui semblait l'abaisser, il a reconnu que la douceur d'aimer est plus grande que celle d'être aimé, il est le Victorieux. « Le livre de Dieu était une pierre qui portait gravés deux noms et une foule

de noms écrits en un seul nom écrit ainsi : *ton nom est : ce que tu as été dans l'épreuve.* » Lequel des deux Abel avait l'avantage sur l'autre, au moment de l'épreuve? Il est impossible de le dire. Le refus de l'anneau fait par l'un, en même temps qu'il préservait l'autre de la plus terrible des tentations, ôtait à ce dernier l'occasion unique du plus beau des triomphes. Il dépendait de l'Élu d'être par son refus l'Invincible; il n'était donné qu'au sacrifié d'être par l'amour le Victorieux; l'avantage de choisir le premier était compensé par l'impossibilité de choisir la couronne la plus belle, qui courait à son tour le risque de ne pas s'offrir. Ainsi la grâce n'est pas la suppression de la liberté, la négation du mérite, une faveur gratuite, arbitraire, qui témoigne de l'impuissance de l'homme; elle est un appel à la liberté, qui reste maîtresse de l'avenir et dont il dépend toujours de résoudre, avec des données diverses, le problème de la destinée. Dieu n'a pas pour loi le caprice; sa grâce est une invitation à une vertu plus haute, l'occasion de l'effort; il proportionne la récompense au mérite acquis dans l'épreuve; sa magnificence toujours respecte sa justice.

VI

Si les fragments de J. Lequier nous suffisent non seulement pour apprécier la force et l'originalité de son esprit, sa vivante dialectique, les formes singulièrement variées qu'il sait donner à l'expression de sa pensée, mais encore pour entendre l'espèce de révolution qu'il rêvait d'apporter dans la philosophie, il est assez difficile de critiquer un système qui n'est pas fait, dont on ne peut savoir par suite dans quelle mesure les idées contraires s'y limitent, s'y équilibrent, s'y complètent l'une l'autre. S'attacher à l'idée du libre arbitre, jusqu'à la poser au point de départ de l'intelligence, jusqu'à en faire la première vérité dont toutes les autres dépendent, c'est, semble-t-il, en mettant l'indétermination dans le jugement même, dans l'acte intellectuel par excellence, faire reposer la science, qui ne peut être qu'universelle, impersonnelle, nécessaire, sur la décision arbitraire, individuelle, contingente. Mais si, isolée, cette théorie se présente avec un air de paradoxe et comme de gageure, pour en bien définir le sens et la portée, nous ne devons point oublier que J. Lequier est un chrétien, qu'il croit au Dieu éternel, au Verbe, à la Vérité immmuable, antérieure à l'effort de l'homme pour la connaître, à la Vérité vivante qui, dans son unité avec la puissance et l'amour, vient comme au-devant de la prière qui monte vers elle et récompense la bonne volonté par le don d'elle-même.

Je ne trouve rien dans les Fragments qui se rapporte à ces relations de l'intelligence humaine à l'intelligence divine, rien qui explique en quel sens l'homme fait la science qui a ses véritables principes dans les décisions de la sagesse éternelle. Mais on peut affirmer que, si la vérité est l'œuvre de Dieu avant d'être l'œuvre de l'homme, le rapport du libre arbitre à la vérité doit être analogue au rapport du libre arbitre au bien et au devoir. C'est parce que je suis libre que je suis obligé, mais si je fais librement le bien, c'est en ce sens que je le décrète et que je le constitue. « Je suis libre, je suis par delà ma dépendance indépendant, et dépendant par delà mon indépendance; je suis une indépendance dépendante; je suis une personne responsable de moi qui suis mon œuvre à Dieu qui m'a créé créateur de moi-même (p. 90). » La tâche de l'homme est ainsi de vouloir le vrai, de le chercher humblement, sincèrement, avec patience, avec amour, de l'obtenir en le méritant, de le mériter en se le donnant, de le faire librement, puisqu'il n'y a pas de signe extérieur auquel le reconnaître, pas d'évidence nécessaire qui l'impose. La raison s'identifie avec la conscience morale : le vrai est un bien, une obligation, que seule la bonne volonté accepte et reconnaît, en opposition avec l'orgueil de l'erreur et la défaillance du scepticisme. Si cette interprétation est juste, la vérité n'est pas nécessaire, impersonnelle; chaque individu doit la refaire et la refaire librement, puisqu'elle ne se donne qu'à la bonté, puisqu'elle veut qu'aux raisons de croire s'ajoute « le coup victorieux de la liberté », tout à la fois le courage, la confiance et la soumission, dont sa révélation est la récompense. Mais de ce que le libre arbitre est dans le sujet de la connaissance, il ne résulte pas que l'arbitraire soit dans son objet. L'existence du Verbe, de la Vérité éternelle, immobile, qui se propose à l'effort de l'homme, atténue le paradoxe : la pure contingence n'est pas substituée à la nécessité, il reste juste en un sens de dire que la science n'est pas l'œuvre de l'esprit individuel, puisqu'au-dessus du libre arbitre, comme son achèvement, sa fin et sa loi, s'élève le vrai qu'il ne produit qu'en le *re*-produisant, le monde des idées, où toutes les raisons qui sont indissolublement des bonnes volontés, peuvent se rencontrer et communier dans l'unité de la pensée divine.

En dépit de ce qu'a d'inquiétant une théorie de la connaissance qui subordonne le jugement au libre arbitre, cette théorie de Lequier a trouvé de nombreux partisans, mais c'est Renouvier surtout qui, la mettant au cœur d'un grand système, a fait sa fortune. Nature du libre arbitre, « à la fois si absolu dans ce qu'il est et si borné en fait par tous les genres de solidarité », logique

des futurs contigents, contradiction de toute prescience de l'indéterminé, rapport de la certitude avec la liberté, fausseté des antinomies, telles sont les thèses essentielles de sa propre philosophie qu'il rapporte à l'influence de Lequier, qu'il tient à proclamer son maître, en dépit des divergences graves qui les séparent, notamment en tout ce qui concerne la religion et la théologie[1].

La vie et l'œuvre de J. Lequier laissent une impression douloureuse. Sans parler de ses tristesses intimes, de son dur combat pour la vie, de ses échecs répétés, de tout ce que les circonstances, ses défauts et ses qualités ne lui ont point permis de faire pour lui-même, quand on songe à ses hautes ambitions impersonnelles, au grand ouvrage qu'il rêvait d'écrire et qu'il n'a pas écrit, aux fragments qu'il en a laissés, à ceux qu'il en a détruits, on se sent pris du regret qu'il n'ait pas rempli toute la mesure de son génie. Les ruines d'un monument détruit marquent autant que sa fragilité sa résistance : en elles survit la volonté de ceux qui l'ont mis debout; les débris, les matériaux épars, les murs à demi dressés d'un édifice abandonné — impatience, faiblesse, lassitude — nous pénètrent d'une bien autre mélancolie. Convaincu que l'homme est l'ouvrier de sa vie, le père de ses actes, J. Lequier n'eût pas souffert qu'on invoquât pour sa défense ou son excuse la destinée, ce qu'elle a d'inflexible et d'inexorable; il eût voulu toute la responsabilité de sa vie malheureuse. Mais si l'action et la pensée ont leur prix en elles-mêmes, qui consentirait à dire d'une telle vie qu'elle a été manquée? N'a-t-elle pas été assez riche d'événements intérieurs, assez féconde en espérances, en luttes, en douleurs, pour fournir une matière à la réflexion profonde qui s'y appliquait sans cesse, avec l'espoir d'en étendre les perspectives jusqu'aux premières vérités qui en livreraient le secret? n'est-elle pas bien humaine par cela même qu'elle a d'incomplet, par ce qu'elle garde d'inconnu, d'inexprimé? ne fut-elle pas ce qu'est à des degrés divers celle des meilleurs : dans le perpétuel effort vers l'œuvre qui ne sera pas faite, une suite d'ébauches qui suffiront peut-être à l'admiration des autres, mais non à la pleine satisfaction de soi-même? S'il n'a pas achevé l'œuvre impersonnelle qui surtout lui tenait à cœur

1. « Je veux reconnaître, encore qu'il soit difficile de l'exprimer en termes vraiment suffisants, l'incomparable obligation que j'ai contractée envers l'homme qui a fait tomber un certain jour l'écaille de mes yeux,... et m'a appris ce que c'est que liberté, ce que c'est que certitude, et qu'un agent moral est tenu moralement de *se faire* des convictions touchant des vérités, dont les penseurs rationalistes ont la mauvaise habitude de mettre la preuve sur le compte de l'évidence et de la nécessité. » *Psychol. rationnelle*, t. II, p. 161-2.

et dont il avait fait sa raison de vivre, si ses forces l'ont trahi, si nous ne pouvons que conjecturer son système, ce qu'il avait pensé pour tous n'a point été perdu : l'idée maîtresse qui l'inspirait, recueillie en d'autres esprits, du moins a été féconde et a porté ses fruits. A ceux qui veulent qu'on soit heureux et pour qui la pire faute est l'insuccès, à ceux mêmes qui ont le courage d'avoir trop raison contre les vaincus, Lequier, dans son beau *Cantique à la conscience*, a répondu avec une fierté discrète qu'il pouvait se rendre ce témoignage qu'il n'avait pas manqué à son œuvre, qu'il n'avait pas trahi d'intention le devoir qu'il avait assumé : « Il avait aperçu un but sublime, par une route qu'on pouvait s'ouvrir. Jeune homme, te sens-tu le cœur d'un héros? En marche, se dit-il. Il part : ses confidents se vantent de sa gloire. Il marche, déjà il trébuche, il se traîne. Lassé, enfin, d'une fatigue surhumaine, incertain s'il suffirait à son effort suprême (qui peut-être ne suffirait pas!), il s'arrête au bruit lointain des rires qui succèdent aux applaudissements du départ. S'était-il donc trompé? Dans un accablement il jette les yeux autour de lui : vous êtes à ses côtés, montrant le but qu'il faut atteindre. Virgo fidelis! »

GABRIEL SÉAILLES.

L'ÉTAT MENTAL D'AUGUSTE COMTE

I

Nous connaissons les idées directrices du système de Comte et la place qu'il assigne à la philosophie positive entre le dogmatisme absolu de l'Église et la critique anarchiste des révolutionnaires. Ce qui est étrange et sans doute assez rare, c'est qu'à mesure que le système se développait, il déborda sur la pensée privée et l'absorba. Comte ne pensa plus que par idées générales, par théories complètes, et c'est au nom de son système qu'il jugea les faits les plus particuliers ou les plus insignifiants, comme les individus.

On n'a pas oublié la préface du VIe volume de sa *Philosophie positive* et l'orgueil infini qu'il y manifesta; ce n'en est pas le seul trait curieux.

Dès les premières lignes, Comte nous annonce qu'il va nous entretenir de lui-même, et de fait il donne quelques détails sur son existence privée; mais aussitôt, emporté par le système, il ajoute « qu'il s'efforcera d'ailleurs autant que possible de caractériser l'intime connexité de cette existence avec l'état général de la raison humaine au XIXe siècle [1] ». Il veut dire, en son langage, qu'il va montrer le rapport de sa pensée et de son œuvre avec les principaux systèmes qui se partagent l'opinion; il tient parole, et nous explique pourquoi les théologiens et les métaphysiciens doivent logiquement tenir à l'écart des fonctions publiques le chef d'une école philosophique qui vient définitivement clore la période métaphysique et la période théologique de la raison. Il ajoute que, parmi les savants, il s'est aliéné les géomètres en défendant contre les mécanistes, héritiers de Descartes, l'indépendance des sciences organiques et que, pour la même raison, il s'est acquis la sympathie des zoologistes.

Tout cela n'est pas invraisemblable, et Comte cite quelques noms à l'appui de ses affirmations. Guizot, « l'éminent organe » de l'école métaphysique, a refusé de fonder la chaire de philosophie des sciences qu'Auguste Comte « lui avait fait l'honneur » de lui demander; Blainville, le naturaliste, l'a toujours, au contraire,

1. *Phil. pos.*, VI, p. 6.

aimé et protégé; mais il y a ici un désir trop évident de construire une tendance manifeste à ne juger les autres et soi-même que du point de vue logique, à expliquer une situation personnelle par ses rapports avec la loi des trois états.

Ce fut toujours la tendance de Comte, qui eut la prétention d'expliquer par des raisons systématiques ou sociales ses actes ou ses désirs particuliers comme sa situation individuelle, dès que son système se fut formulé.

Nous l'avons vu justifier le subside occidental par des raisons générales qui flattaient singulièrement son orgueil; quand il veut le faire augmenter, il ajoute : « L'obligation de concourir au subside est tellement irrécusable pour quiconque se reconnaît positiviste, que je l'érigerai prochainement en condition préliminaire d'une telle qualification. Quelque peu répandue que soit jusqu'ici ma doctrine, le moment me semble déjà venu de distinguer formellement ses vrais adhérents d'avec ceux qui prennent indûment un titre destiné bientôt à procurer l'estime publique [1]. »

C'est toujours la même substitution de raisons impersonnelles aux raisons particulières, le même désir de se confondre, en tant que personne, avec le système qu'il a fondé.

Il eût souffert d'avouer une divergence de sa pensée individuelle et de sa pensée philosophique; il prétendait vivre systématiquement et quand les désirs personnels devenaient ou trop profonds ou trop intenses pour qu'il pût les réfréner, il leur imposait toujours, avant de les accepter, une sorte de systématisation logique; il arrivait ainsi à leur donner une forme impersonnelle et comme sociale qui les légitimait à ses yeux. Il tenait beaucoup à l'appartement de la rue Monsieur-le-Prince, qui lui rappelait les visites de Clotilde et l'année de bonheur qu'il avait vécue dans son amour; mais le loyer étant assez cher (1600 fr.), il se dit qu'il devait quelques explications à ceux qui payaient le subside. — On voudra bien en remarquer le caractère général et systématique : « Quoique l'appartement que j'habite depuis douze ans excède réellement mes besoins matériels, je regarderais comme un profond malheur l'obligation de le quitter, d'après l'ensemble des souvenirs incomparables qui m'y lient le cœur et l'esprit. Je ne pourrai jamais oublier que là fut écrit, en 1842, le volume décisif qui termina mon ouvrage fondamental par la systématisation directe de la nouvelle philosophie. — Vu les fruits décisifs que l'Occident en a déjà retirés, j'oserais taxer d'ingratitude tous ceux qui, participant aux bienfaits publics ou privés de la

1. *Pol. pos.*, III, xxv.

religion nouvelle, me laisseraient matériellement ravir le siège de sa fondation. Les positivistes trop abstraits que toucherait peu l'importance évidente d'un tel domicile envers mon bonheur personnel, devraient au moins se reconnaître obligés à me le conserver comme précieux instrument de travail[1]. »

C'est donc pour l'humanité plus encore que pour lui qu'il demande à garder le domicile sacré; il parle comme grand prêtre et fondateur. Avant d'avouer un désir personnel qui lui est cher, il a fait ce qu'il a pu pour montrer qu'il était conforme aux exigences de la doctrine.

Ce procédé d'organisation logique est bien plus visible encore quand il s'agit de souvenirs individuels; Comte repense sa vie passée et souvent il la tire au système dans ce qu'elle semblait avoir de moins systématique.

On sait comment il devint fou en 1826, et comment il guérit au commencement de 1827, après un an d'incohérence mentale.

Plus tard, quand il essaya de s'expliquer à lui-même cet accès de folie, il tenta de ramener aux lois générales de sa philosophie l'évolution de son délire, et voici comment il l'interpréta : « Le trimestre où l'influence médicale développa la maladie me fit graduellement descendre du positivisme jusqu'au fétichisme, en m'arrêtant d'abord au monothéisme, puis davantage au polythéisme. Dans les cinq mois suivants, à mesure que, malgré les remèdes, ma spontanéité ramenait l'existence normale, je remontai lentement du fétichisme au polythéisme et de celui-ci au monothéisme, d'où je revins promptement à ma positivité préalable[2]. » Cette conformation personnelle de la loi des trois états paraîtra des plus contestables à tout aliéniste : les maniaques ne sont pas plus fétichistes que polythéistes; ils sont incohérents, et le désordre de leur pensée ne m'a jamais paru réductible à des règles aussi précises. Comte s'est évidemment livré à une organisation artificielle de ses souvenirs dans le sens du système; il a refait sa maladie.

Cette façon de juger, il l'applique aux autres comme à lui-même, et il arrive à formuler ainsi sur de simples individus des opinions dont la généralité fait sourire. Sa femme lui avait rendu la vie dure par son caractère désagréable et despotique; il déclare après s'en être séparé, qu'elle a été élevée « dans de vicieux principes et suivant une fausse appréciation de la condition nécessaire de son sexe dans l'économie humaine[3] ». « Son défaut total d'inclination pour

1. *Pol. pos.*, III, XXVII.
2. *Pol. pos.*, III, 75.
3. *Lettres à Mill*, p. 75.

moi n'a jamais permis, dit-il, que sa tendance indisciplinable despotique pût être, à mon égard, suffisamment compensée par ces affectueuses dispositions, seul privilège où les femmes puissent être suppléées, et dont l'anarchie actuelle les empêche de sentir convenablement l'heureuse puissance. »

Quelques années après, Littré ayant essayé de le réconcilier avec sa femme, qui désirait réintégrer, pour la quatrième fois, le domicile conjugal, Comte refusa très nettement, en formulant un jugement plus systématique, et plus étrange encore que le premier : « Depuis notre fatal mariage du 19 février 1825, sa conduite, quoique très licencieuse, n'indiqua jamais envers personne un véritable attachement; les deux autres instincts altruistes, soit vénération, soit bonté, lui sont encore plus étrangers. Malgré ses airs positivistes, sa nature restera purement révolutionnaire[1]. » C'est encore la loi des trois états qui sert de point de comparaison; Mme Comte, caractère insoumis, s'est arrêtée à la période critique et révolutionnaire, sans pouvoir arriver à la période d'organisation et de soumission positive. Comte mobilise ainsi toute une théorie pour expliquer des querelles de ménage; il éprouve le besoin de rendre philosophique l'aversion qu'il a pour sa femme, comme si des griefs personnels ne suffisaient pas.

On retrouve toujours cette même tendance dans les jugements qu'il porte sur les hommes, amis ou ennemis. Le mathématicien Navier le fait entrer comme répétiteur à l'École polytechnique, et Comte, qui, logiquement, est l'ennemi de la domination des géomètres, croit utile de nous expliquer cette sympathie contradictoire : « Son esprit, dit-il, quoique trop exclusivement mathématique, avait pourtant su discerner à un certain degré ma valeur caractéristique[2] ». Quand son vieil ami Blainville meurt en 1850, il a le mauvais goût de prononcer sur sa tombe un long discours où, comme représentant de la religion de l'Humanité, il apprécie sévèrement l'homme qui lui fit tant de bien. « La destinée théorique de Blainville présente, dit-il, une insuffisante harmonie entre l'aptitude intellectuelle et la disposition sociale. L'ayant essentiellement jugé d'après ce qu'il pouvait faire, je me suis toujours expliqué ainsi l'irrécusable imperfection de son développement effectif[3]. »

Dès les premiers mots, les prêtres et les collègues de Blainville, professeurs et membres de l'Institut, justement froissés de ce manque de tact, s'étaient silencieusement retirés; Comte, bien loin

1. *Testament*, p. 49.
2. *Phil. pos.*, VI, 13.
3. *Phil. pos.*, I, 736.

de s'émouvoir de cette désapprobation, en tira au contraire des conclusions générales favorables à son système : « Pour mieux comprendre ce discours, dit-il en le publiant, il faut noter que son début avait déterminé le brusque départ de tous les représentants officiels des diverses classes en décadence, théologiques et académiques [1]. »

Voilà comment les leçons lui profitaient !

Plus que personne, ses disciples étaient exposés à ces jugements d'ensemble qui noyaient un individu dans une doctrine; quand il lut son testament à ses exécuteurs testamentaires, l'un d'eux, M. Lonchampt, le satisfit pleinement, « en faisant ressortir l'immortalité que cette mission devait leur procurer nécessairement »; trois autres se permirent de critiquer la façon dont il y parlait de sa femme et s'attirèrent cette réponse : « En voyant d'éminents disciples méconnaître des convenances aussi claires, j'ai bientôt constaté qu'ils subissaient un nouvel accès de la maladie révolutionnaire dont les positivistes actuels sont atteints d'après leur origine ordinaire.... Ces conflits toujours imminents résultent du scepticisme d'où partirent presque tous mes disciples actuels, et constituent la plus douloureuse fatalité de la situation sans exemple où je suis placé comme régénérateur [2]. »

Il finit, pour systématiser plus librement, par supposer, en 1856, que la religion positive était normalement établie depuis soixante et onze ans, et qu'il écrivait en 1927 : « Alors, disait-il, la réorganisation occidentale est assez accomplie pour avoir partout régénéré les âmes d'élite, de manière à nécessiter les livres qu'exige l'installation universelle de l'éducation encyclopédique [3] ». C'est grâce à cette fiction qu'il trace dans la synthèse subjective les principes de la pédagogie positive; le réel ne se prêtant pas au système avec une docilité suffisante, Comte n'avait pas hésité à devancer les temps, et il systématisait l'éducation du XXe siècle, en supposant tout d'abord le triomphe complet du positivisme. C'est toujours la même confiance et le même besoin de synthèse; il ne vivait plus que par et pour sa doctrine; son orgueil, sa pensée abstraite, ses jugements, tout se résumait pour lui dans l'œuvre de régénération sociale qu'il poursuivait depuis trente ans et dont il avait fait la loi de sa vie. C'était encore un homme, mais c'était surtout un système, et le système fut amoureux.

1. *Phil. pos.*, 746.
2. *Testament*, 27.
3. *Synthèse subjective*, VIII.

II

On a beaucoup écrit sur l'amour de Comte pour Clotilde de Vaux et M. Henri Aimel, en particulier, a publié une jolie et fine étude sur l'histoire de cette passion[1]. J'y renvoie ceux qui voudraient la connaître dans le détail. Cette analyse spéciale n'entre pas dans le cadre de mon sujet, et si je parle de cet amour, c'est en tant qu'il peut éclairer l'état mental de Comte et le développement ultérieur de sa pensée.

Auguste Comte n'était pas un vieillard quand il connut Mme de Vaux, et son amour n'a rien de sénile, comme l'ont trop souvent répété ses ennemis; il avait quarante-six ans, il était en pleine maturité mentale et en pleine verdeur physique lorsqu'il rencontra pour la première fois, et par une circonstance fortuite, Mme Clotilde de Vaux, alors âgée de trente ans; elle vivait chez ses parents, loin de son mari, qu'une peine infamante avait frappé, et s'occupait de littérature avec plus de bonne volonté que de succès.

Pendant un an les relations furent simplement mondaines, puis Auguste Comte s'éprit de la jeune femme; il lui prêta des livres et une correspondance s'établit, qui a été publiée en 1884, sur la demande expresse de Comte, dans le même volume que le Testament.

La femme qui allait exercer une si grande influence sur la seconde vie du philosophe était aimable et jolie; ses cheveux blonds et soyeux descendaient en bandeaux plats de chaque côté du front; les yeux bleus, noyés de langueur, étaient extrêmement doux, et tout le visage avait cette expression délicate, cette beauté fine que donne la phtisie à ceux qu'elle tue.

Ses lettres sont en général insignifiantes; elle se refuse sans trop de phrases et semble éprouver pour Comte une amitié reconnaissante qui ne va pas jusqu'à l'amour. Le seul tort qu'elle eut fut de se croire du talent et d'écrire pour le public.

Elle publia dans le *National*, en 1845, une nouvelle intitulée *Lucie*, qui manque complètement de valeur et d'intérêt. Elle y mettait en scène sa propre situation conjugale.

Là, dans un style convenu, avec une sensiblerie de commande, des prétentions infinies de sentiment et de pensée, elle finissait par demander une loi sur le divorce. Bien que le récit n'ait que 11 pages, on a beaucoup de peine à le lire tout entier.

1. *Auguste Comte et Clotilde de Vaux* (*Nouvelle Revue*, 13 octobre 1889).

Une autre nouvelle qui ne fut jamais terminée, *Wilhelmine*, devait défendre la vertu, la pureté, et glorifier la félicité domestique contre l'amour libre; Comte y avait collaboré, sur la demande de Clotilde, en écrivant pour l'un des personnages, une lettre « à la fois philosophique et sentimentale, sur les avantages et l'importance de l'institution de la famille et du mariage [1] ». On en voit d'ici l'intérêt littéraire.

Enfin Mme de Vaux écrivit aussi quelques vers que Comte a pris soin de nous conserver et qui sont d'une désolante niaiserie. Elle disait par exemple dans *les Pensées d'une fleur* :

Quand le rossignol s'inspire
Sur ma tige, en se jouant,
Pour laisser résonner son chant,
La nature entière expire.

Elle était assez contente d'une pièce sur Élisa Mercœur, « où il y avait, disait-elle, d'assez jolies pensées », et dont elle donnait l'échantillon suivant, sans plus de souci du bon sens que de la mesure :

Quoi, l'avoir au jeune âge! le sentir dans son cœur
Le fardeau du génie qui vous mène au malheur!
Pourquoi ces tristes dons? — Ce sont crimes des dieux :
Mais j'adore et m'incline, Mercœur est dans les cieux.

Comte vivait seul depuis deux ans quand il la rencontra, et bien que le départ de Mme Comte eût été pour lui une délivrance, il est permis de croire que le changement d'existence l'avait surpris et que la solitude lui pesait après dix-sept ans de mariage.

De plus, il avait fini depuis trois ans le grand ouvrage de philosophie positive auquel il avait consacré la première partie de sa vie, et quoiqu'il préparât déjà sa politique, il n'était plus dans cette tension d'esprit presque continue où l'avait tenu seize ans la première composition; ces circonstances extérieures favorisèrent probablement l'éclosion de son amour.

Ce qui le séduisit chez Clotilde, ce fut sans doute la beauté, comme les sentiments sincères et simples que la littérature n'avait pas encore tués; il l'aima profondément et sa passion débuta par la fameuse crise de 1845, que Littré n'a pas comprise.

Il n'y eut pas là, comme je l'ai montré, un retour de la folie de 1826; il y eut une crise d'amour qui coïncida simplement avec la préparation de la *Politique positive*, et cette coïncidence en fut une aggravation.

1. *Lettre de Clotilde à Comte* (*Testament*, p. 438).

Comte écrivait en effet, dans sa lettre d'aveu du 17 mai 1845 : « Ces précieuses émotions, ces effusions intimes, ces larmes délicieuses, tout cet ensemble d'affections plus fait pour être senti que décrit, contribuent aujourd'hui, dans le silence de mes longues nuits, à prolonger momentanément mon trouble physique passager, déjà provoqué par la reprise de mes travaux essentiels[1]. »

Clotilde répondit le 21 mai une lettre triste, décourageante.

« Il y a un an, disait-elle, que je me demande chaque soir si j'aurai la force de vivre le lendemain. Ce n'est pas avec de telles pensées qu'on peut faire des coups de tête. » La déception fut pénible pour Comte; il souffrit, et le 22 mai il se trouva tellement abattu qu'il fut contraint de garder le lit. « Comme la source du mal vous est bien connue, écrivait-il à Clotilde, vous ne me taxerez pas d'imprudence pour n'avoir pas encore mandé mon médecin[2] ».

Il put se relever et reprendre ses fonctions journalières le vendredi 30 mai, après huit jours de cette mélancolie douce mais intense dont il parlait à Stuart Mill dans sa lettre du 27 juin 1845, mais la crise n'était pas terminée pour cela; Comte avait promis de vaincre sa passion, de la transformer en respecteuse amitié : il y réussit si mal que deux mois après il n'avait pas repris la pleine possession de lui-même, et que sa santé physique était encore troublée. « Quant à ma santé, disait-il, dont vous voulez bien me parler expressément, quoique beaucoup meilleure qu'il y a deux mois, elle n'a pas suffisamment recouvré jusqu'ici son véritable état normal, dont je m'étais trop hâté de vous annoncer le plein retour; depuis une dizaine de jours, mon sommeil a même diminué notablement, surtout de deux nuits l'une, et entre autres, celle-ci; mon estomac, malgré le régime aquatique, ne peut encore supporter impunément le moindre surcroît ou changement de nourriture[3]. »

Peut-être serait-il revenu plus vite à la paix du cœur ou tout au moins à la résignation, si Clotilde, touchée enfin par son amour, assaillie aussi par des ennuis domestiques, et sans doute emportée par un de ces sentiments littéraires qui ne lui réussissaient pas, ne lui avait un moment proposé la vie en commun, dans un désir romanesque de maternité : « Depuis mes malheurs, mon seul rêve a été la maternité, disait-elle, mais je me suis toujours promis de n'associer à ce rôle qu'un homme distingué et digne de le comprendre. Si vous croyez pouvoir accepter toutes les responsabilités

1. *Testament*, p. 249.
2. *Testament*, p. 255.
3. *Testament*, p. 288.

qui s'attachent à la vie de famille, dites-le-moi, et je déciderai de mon sort [1]. »

Comte se croit au moment heureux; il remercie Clotilde, il prend avec joie l'engagement qu'elle demande, mais elle se refuse de nouveau par un retour aussi imprévu que son abandon, et Comte, plus passionné que jamais, reste un mois encore dans le trouble moral et physique où nous l'avons vu tout à l'heure. Il écrit en effet le 20 octobre : « Quoique l'agitation convulsive ait presque disparu, le sommeil reste insuffisant, sinon quant à sa durée totale, déjà quasi normale, du moins pour la continuité et même pour le calme... Je m'étais vraiment remis à l'ouvrage beaucoup trop tôt, après notre crise de septembre, qui m'a ébranlé bien plus profondément que je ne le croyais d'abord [2]. »

Un mois et demi plus tard, le 22 novembre, il n'était pas encore bien remis et faisait cet aveu intéressant : « Depuis six mois une extrême susceptibilité nerveuse, dont la source vous est bien connue, me laisse d'abord à la merci de chaque forte impression morale, bonne ou mauvaise [3]. »

Les variations de Clotilde, sa froideur du début, sa tendresse et sa pitié de jour en jour croissantes, son offre étrange du 5 septembre, son refus plus étrange du 7, tout cela avait mieux réussi à énerver l'âme de Comte que le jeu savant d'une coquette; il était resté six mois, comme il le dit, dans une extrême susceptibilité nerveuse, et les événements qui se succédèrent pendant les quatre mois suivants n'étaient pas faits pour relever son courage et rendre le calme à son cœur.

Clotilde dépérissait, en proie à une maladie de poitrine, et Comte, qui l'aimait plus que jamais, la voyait mourir lentement, au moment même où l'intimité tous les jours plus étroite de leurs relations pouvait lui faire considérer comme prochain le bonheur qu'il lui demandait.

Elle mourut le 5 avril 1846, au commencement de sa trente-deuxième année, dans les bras d'Auguste Comte.

D'après ce que nous savons déjà, nous pouvons prévoir toute l'intensité que dut prendre dans l'âme de Comte un désir jamais satisfait et jamais éteint. Il avait toujours été passionné pour les femmes et il aima Clotilde dans son âme et dans sa chair avec toute l'ardeur d'un homme. Comme il ne lui laissait aucun doute sur la nature de

1. *Testament*, p. 311.
2. *Testament*, p. 347.
3. *Testament*, p. 417.

ses désirs et sur la douleur « physique et morale » qu'il éprouvait à ne les point satisfaire, elle lui conseillait de chercher ailleurs des soulagements, et Comte répondait en termes précis : « Vous exagérez, Clotilde, la grossièreté masculine, du moins chez les nobles types. Elle nous permet en effet le plaisir sans amour, mais seulement quand notre cœur est libre; lorsqu'il se sent vraiment pris, cette brutalité nous devient impossible. J'ai dû longtemps recourir, comme tant d'autres, à ces ignobles satisfactions, puisque toutes relations sexuelles avaient déjà cessé dans mon triste ménage, un an avant votre propre mariage. Mais depuis que je suis à vous, ma continence, quoique parfois douloureuse, est toujours peu méritoire parce que je ne pourrais pas vivre autrement [1]. »

Si l'on ajoute qu'à ces désirs sexuels si franchement exprimés se joignait un grand besoin de tendresse et d'effusions sentimentales que Mme Comte ne paraît pas avoir jamais encouragé [2], on comprendra l'attrait puissant que Clotilde exerça sur Comte. Pendant un an, ou bien près, il fut atteint de cette maladie de la volonté que déterminent toujours les grandes passions et qui en favorise d'ailleurs merveilleusement la croissance. Il ajourna ses travaux, il s'accorda du repos qu'il n'avait jamais osé prendre autrefois, il se complut dans la mélancolie et dans l'inaction.

Il se sentait incapable d'aimer autre chose que Clotilde, et tout ce qu'il écrivit alors de philosophie, ce fut la *Lettre philosophique sur la commémoration sociale composée pour Mme Clotilde de Vaux au sujet de sa fête.*

Un sentiment aussi profond, aussi sincère et aussi dominateur allait se heurter dans l'âme de Comte contre le plus envahissant des systèmes; ce qui se passa peut se prévoir. Le système tendit à rendre l'amour systématique, l'amour rendit la philosophie sentimentale et l'harmonie s'établit par cette double réaction qui n'est pas le fait le moins curieux de la vie mentale de Comte.

III

Tout d'abord avec son étrange procédé d'interprétation systématique. Comte voulut donner une signification sociale au sentiment qui s'emparait de lui, et dans sa lettre d'aveu du 17 mai 1843 il se montra aussi préoccupé de l'influence de sa passion sur ses conceptions sociales que de sa passion elle-même. « Cette heureuse con-

1. *Testament*, p. 434.
2. *Lettres à Mill*, p. 77.

nexité, dit-il, entre l'essor mental et l'essor affectif, s'applique en général à tous les grands travaux quelconques, quoi qu'en puisse dire la froide austérité de nos froids pédants. Mais elle convient assurément encore davantage aux travaux qui, comme les miens, directement relatifs à la philosophie sociale, se proposent continuellement de développer autant que possible la grandeur de la nature humaine, laquelle doit surtout dépendre de la générosité des sentiments plutôt que l'étendue des conceptions. C'est donc, ma charmante amie (puisque vous daignez tolérer ce titre), sans aucune vaine affection sentimentale, peu convenable à mon caractère, mais d'après une conviction aussi raisonnée qu'intime, que je me félicite de la coïncidence de la douce résurrection morale que je vous dois avec l'élaboration naissante de mon second grand ouvrage, qui loin de souffrir d'un tel concours, en vaudra certainement beaucoup mieux, comme une agréable expérience me l'indique déjà directement [1]. »

Le système ne veut pas céder; comme toujours, il interprète; et Comte, bien loin de s'abandonner sans arrière-pensée à un sentiment personnel, parle de la conviction *aussi raisonnée qu'intime* qui lui fait voir dans son amour l'auxiliaire de sa mission.

Il revient souvent dans ses lettres sur cette idée. Son amour, dit-il, a renouvelé son âme, l'a rendue plus apte à son rôle de régénération sociale, l'a faite meilleure et plus généreuse, et c'est par là qu'il s'ennoblit et se justifie à ses yeux. « Chaque jour, je me sens, grâce à vous, devenu à la fois meilleur et plus heureux. Même en ce qui concerne mon action philosophique sur l'Humanité, la seconde moitié de ma noble carrière surpassera aussi la première [2]. »

Non seulement il se réjouit de cet amour qui le régénère, mais il songe déjà à le glorifier devant l'humanité. « Je ne serai vraiment satisfait à cet égard que lorsque je pourrai noblement exprimer à mon auguste public cette inappréciable efficacité d'une passion bien dirigée dont la grande élaboration humaine recueillera ainsi les principaux résultats indirects [3]. »

Un mois après la mort de Clotilde, il écrit à Stuart Mill qu'il va désormais tourner vers l'accomplissement de sa mission sociale le trésor d'affection que Clotilde a fait naître en lui, et c'est dans cette pensée qu'il trouve le soulagement et comme l'apaisement de sa douleur.

Enfin six mois plus tard, il rassemble toutes les idées précédentes

1. *Testament*, p. 248.
2. *Testament*, p. 402.
3. *Testament*, p. 408.

dans la dédicace de sa *Politique positive* et remercie solennellement Clotilde de tout ce qu'elle a fait pour lui et par suite pour l'humanité. C'est elle qui lui a fait comprendre le rôle du cœur et du sentiment dans la philosophie sociale, et qui a été ainsi l'intime collaboratrice de la seconde partie de son œuvre, *la Politique positive.*

Sans doute le système de Comte tendait déjà au bonheur humain, comme je l'ai montré, et la synthèse subjective des sciences eût été, même sans Clotilde, humanitaire et sociale.

Mais les doctrines générales dont nous connaissons déjà les principes ont été, pense Comte, rajeunies et vivifiées dans son âme par les sentiments personnels que Clotilde y a fait naître et développés.

Au moment même où il passait de la philosophie abstraite à la synthèse sociale et à la politique, il a eu le bonheur, pense-t-il, d'être régénéré par l'amour de Clotilde, de sentir se réveiller en lui tous ses sentiments généreux de protection ou de dévouement. « Par une heureuse coïncidence, dit-il, cette inclination décisive surgit aussitôt que ma nouvelle élaboration exigea vivement un digne essor personnel des affections tendres. Dès notre première expansion, je te signalai naïvement la solidarité que déjà je sentais s'établir entre le cours de mes plus hautes pensées et celui de mes plus chers sentiments [1]. »

Dans la première partie de sa vie il avait éclairé le cœur par l'esprit, mais dans la seconde partie il allait éclairer l'esprit par le cœur, c'est-à-dire l'organisation humanitaire, la rénovation sociale par l'amour; bien loin d'entrer en conflit avec sa destination sociale, sa tendresse personnelle la favorisait; sa vie privée si longtemps opposée à sa vie publique allait enfin la seconder. « Jusqu'alors, en effet, ma mission sociale m'avait seule fait supporter la profonde amertume de ma situation domestique. Sous ton impulsion spontanée, j'ai au contraire senti avec délices que, par une tardive réciprocité, ma vie privée tendrait désormais à mieux développer ma vie publique [2]. »

On pourra sans doute trouver étrange et peut-être inopportune cette préoccupation de Comte, ce souci de son système qui l'empêche d'aimer librement, simplement, comme tout le monde, et de s'abandonner sans philosopher à un sentiment personnel; mais ce souci a pourtant sa grandeur qu'il serait injuste de méconnaître. Du jour où il a été amoureux, la première pensée de Comte a été pour sa mission, pour ce rôle social dont il avait fait sa vie, et il a

1. *Pol. pos.*, I, VII.
2. *Pol. pos.*, I, V.

fait effort de logique et de système pour se persuader que loin de nuire à sa philosophie et d'en modifier la direction générale, l'amour devait en être l'auxiliaire le plus puissant. C'est la seule raison pour laquelle il systématise en termes pédants les sentiments profonds et très personnels qu'il éprouve.

Il systématise tout autant quand il s'agit d'interpréter l'âme de Clotilde; il la refait à plaisir, il l'organise, et par ce don étrange de grossissement que nous lui connaissons, il lui découvre des mérites philosophiques, des qualités positivistes qui font sourire.

Mme de Vaux était restée longtemps croyante; cela suffit pour qu'il lui attribue le sentiment de la vie sociale au moyen âge, et qu'il l'oppose aux âmes révolutionnaires dont sa femme était un exemple. « La profonde impression, dit-il, qu'une âme comme la tienne dut recevoir d'abord du catholicisme, avait heureusement préservé ton émancipation finale de toute halte sérieuse dans le vain déisme du siècle dernier; d'ailleurs ton esprit, malgré sa douce gaieté, ne pouvait se contenter d'une attitude essentiellement critique, qui ne convient plus qu'aux écrivains subalternes. Tout ce que l'admirable régime du moyen âge offrit de noble ou de tendre, tu comprenais que la vraie sociabilité moderne peut et doit se l'approprier pleinement [1]. »

Il fait mieux encore; il admire les pauvretés que Clotilde écrit, il leur donne bien gratuitement une portée sociale et une valeur philosophique.

Quand l'inepte *Lucie* paraît dans le *National* en juin 1845, Comte l'accueille en termes élogieux, parle des douces larmes qu'il a versées à cette lecture, et du plaisir qu'il éprouve à voir Clotilde défendre les vrais principes sociaux. Pour *Wilhelmine* c'est de l'enthousiasme; il voit dans cette œuvre un nouveau plaidoyer en faveur « des lois inviolables de la sociabilité élémentaire »; il l'oppose aux paradoxes antisociaux de George Sand, et déclare que le talent de Clotilde n'eût pas redouté avec le sien « une équitable comparaison [2] ».

Voilà Clotilde dotée à la fois du génie de Sand, d'une philosophie sociale conservatrice, et capable de collaborer dignement par ses ouvrages aux progrès du positivisme; elle eût été, si elle eût vécu, non seulement « une belle compagne » et « une précieuse conseillère », mais aussi « une éminente collègue dans l'immense régéné-

1. *Pol. pos.*, I, x.
2. *Phil., pos.*, I, xii. — Ajoutons que, de son propre aveu, Comte n'avait jamais rien lu de George Sand.

ration réservée à notre siècle[1] ». Comte ne doute pas que l'humanité n'ait perdu dans Clotilde une bienfaitrice, et comme lui-même a été régénéré par son influence et vivifié par son amour, il associe son nom au sien dans la reconnaissance humaine.

Il a donc prêté du talent, de l'intelligence et de la philosophie à une jolie femme qui n'avait pas de talent, peu d'intelligence et qui paraît avoir été fermée à toute espèce d'idées générales. Son excuse c'est évidemment son amour, mais cette systématisation reste cependant la plus étrange qu'il ait encore faite, car jamais la matière ne fut plus rebelle : il a refait et repensé Clotilde pour l'aimer systématiquement et la canoniser ensuite.

Après ce que j'ai dit de son orgueil, du sentiment qu'il avait de sa mission et du rôle social qu'il attribuait à Clotilde, on ne s'étonnera pas qu'il ait cherché dans l'histoire les comparaisons les plus flatteuses pour cet amour; Dante et Béatrice, Dalembert et Mlle de Lespinasse, tels sont les noms qu'il cite lui-même et nous pouvons être assurés qu'il croit honorer Dalembert et même Dante.

IV

Tandis que cet amoureux faisait effort de système pour mettre son amour d'accord avec sa philosophie, un autre travail s'accomplissait; l'amour réagissait à son tour sur le système qu'il rendait plus sentimental; il inspirait au philosophe quelques-unes de ces conceptions étranges qui lui ont été trop sévèrement reprochées, enfin il retentissait sur ses habitudes mentales et sur l'ensemble de sa vie.

Plusieurs causes favorisèrent cette influence.

La première, nous la connaissons déjà, ce fut le caractère platonique imposé par Mme de Vaux a un amour qui fut toujours très sensuel pour Auguste Comte; la seconde c'est la chasteté volontaire à laquelle il se soumit non seulement du vivant de Clotilde, mais encore après sa mort.

Tous ses désirs d'amant et d'homme à la fois surexcités et refrénés devaient fatalement refluer sur sa pensée et sur ses sentiments privés.

Entendons-nous bien cependant sur cette influence sentimentale; elle fut très grande, mais on l'exagérerait en disant qu'elle a modifié complètement l'orientation du système.

Auguste Comte avait depuis longtemps conçu les idées originales

1. *Phil. pos.*, I, IX.

de sa doctrine quand il rencontra Clotilde, et sa philosophie reste la même, avant comme après son amour.

Le positivisme a toujours tendu, en vertu de sa propre logique, à l'organisation du bonheur humain, et ce n'est pas l'influence d'une femme qui en a fait une philosophie humanitaire.

La morale sociale de l'altruisme était déjà formulée dans la *Philosophie positive*[1] six ans avant que Comte fût amoureux, et ce n'est pas l'amour humain qui l'y a conduit.

Bien plus, la Religion de l'Humanité, qu'on a trop facilement ridiculisée, est dans la ligne du système et ne relève pas plus que les spéculations précédentes de la crise sentimentale que Comte a traversée.

Après avoir fait la philosophie des sciences, et organisé toutes les sciences dans un sens social et humanitaire, après avoir proclamé que la morale sociale consistait dans le développement de l'altruisme, Comte avait le droit de rendre plus concrète sa doctrine en faisant de l'intérêt général de la race humaine et du culte de l'humanité le principe de sa religion. Il y avait là un objet de dévouement et d'amour, une source d'émotions communes, un motif général de conduite, et si l'on peut contester l'efficacité de ce motif on ne peut nier que le positivisme tout entier conduisait Comte à la proclamer. L'altruisme, la reconnaissance pour l'humanité morte ou vivante, la seule providence que nous connaissions et dont nous puissions chaque jour augmenter le pouvoir et l'intelligence, ce sont là des sentiments que Comte ne pouvait recevoir de personne, car ils sont à l'origine comme à la fin de son système et de sa vie.

Mais si l'influence de Clotilde ne fit pas naître ces sentiments, elle les développa singulièrement et finit par les transformer quelque peu. Comte, après avoir goûté pendant près d'un an le plaisir de subordonner tous ses rêves, toutes ses pensées quotidiennes à un sentiment unique, se trouva porté par cette expérience personnelle à s'exagérer dans la vie sociale le rôle du cœur. « Après avoir, dit-il, noblement consacré la première partie de ma vie publique à développer le cœur par l'esprit, je voyais sa seconde partie vouée surtout à éclairer l'esprit par le cœur, sans les inspirations duquel les grandes notions sociales ne peuvent acquérir leur vrai caractère. Mais pouvais-je aspirer à ces nouvelles lumières si je n'eusse dignement subi l'énergique ascendant du sentiment le mieux propre à dégager l'homme de sa personnalité fondamentale, en faisant dépendre d'autrui sa propre satisfaction[2] ? »

1. *Pol. pos.*, II, 8.
2. *Pol. pos.*, I, VII.

Il avait savouré la joie « de subordonner au cœur l'ensemble de la vie humaine »; il avait répété souvent, les yeux fixés sur Clotilde : « On se lasse de penser et même d'agir; jamais on ne se lasse d'aimer ». Le résultat fut que, dans la suite, il conçut la vie idéale sur le type de celle qu'il avait un moment vécue : « Il est encore meilleur d'aimer que d'être aimé, proclame-t-il dans le discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme; des cœurs étrangers aux terreurs et aux espérances théologiques peuvent seuls goûter pleinement le vrai bonheur, l'amour pur et désintéressé dans lequel consiste réellement le souverain bien que cherchèrent si vainement les diverses philosophies antérieures [1] ».

L'amour devint ainsi dans sa pensée le moteur exclusif de toute activité humaine, aussi bien dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre pratique.

C'était le cœur, l'amour qui devait préserver l'intelligence des spéculations oiseuses, des recherches inutiles, et organiser la science par le sentiment; par l'amour seulement la connaissance devenait vraiment religieuse, elle participait, en se soumettant au cœur, à cette religion dernière que Comte venait de créer avec l'Humanité pour Dieu et l'altruisme pour culte.

Bien plus, Comte voit dans cet amour un moyen rapide de se placer tout de suite, au véritable point de vue social, de faire sans cesse prédominer la considération de l'ensemble sur la considération des individus : « Pour devenir un parfait philosophe, il me manquait surtout, dit-il, une passion à la fois profonde et pure qui me fît assez apprécier le côté affectif de l'humanité. De telles émotions exercent une admirable réaction philosophique en plaçant aussitôt l'esprit au vrai point de vue universel où la voie scientifique ne peut l'élever que par une longue et difficile élaboration [2]. »

C'est par ce sentiment si puissant et si simple, que le peuple et que les humbles pourront venir sans effort au positivisme; tout le monde n'est pas capable de comprendre la savante construction qui nous a fait passer de la philosophie des sciences à la philosophie sociale, et de venir à l'altruisme, à l'amour de l'humanité, en vertu des raisonnements abstraits qui disciplinent l'esprit avant de le soumettre rationnellement au cœur; l'amour sera le grand initiateur, c'est lui qui fera la cohésion des âmes; il sera le lien organique et vivant des sociétés.

Dans la société idéale où chacun doit être enivré d'altruisme, les

1. *Pol. pos.*, I, 221.
2. *Pol. pos.*, I, 218.

femmes auront certainement le rôle le plus délicat et le plus utile, car elles n'auront qu'une seule et unique fonction, celle d'aimer : « à ce titre, elles sont chargées d'abord comme mères, puis comme épouses, de l'éducation de l'humanité [1] ».

Elles sont la « providence morale » des hommes; par leur influence effective elles doivent diriger les savants et les philosophes vers l'altruisme, l'utilité pratique, et les sauver des divagations rationnelles : « J'ai assez indiqué, dit Comte, comment elles réagiront ainsi envers les philosophes qui, à moins d'être indignes de leur propre mission, sentiront le besoin personnel d'aller souvent retremper leur âme à cette source spontanée de la vraie sociabilité afin de mieux combattre la sécheresse et la divagation qui tendent à résulter de leurs habitudes. Le sentiment, quand il est profond, rectifie de lui-même ces abus naturels [2]. »

Vis-à-vis de la classe active, et en particulier des prolétaires dont les revendications sont une perpétuelle menace de trouble en même temps qu'une cause de progrès, l'influence de la femme consistera encore à faire prédominer l'amour sur la violence; elle sera surtout destinée « à combattre leur tendance spontanée à abuser de leur énergie caractéristique afin d'obtenir par la violence ce qu'ils devraient attendre d'un libre assentiment [3] ».

Les femmes représentent le sentiment, le cœur; elles sont les éléments essentiels du nouvel ordre social fait de solidarité réciproque et d'amour; nous devons restaurer pour elles le culte que le moyen âge leur avait voué « en systématisant la reconnaissance continue qu'inspirera de plus en plus leur salutaire ascendant moral [4] ». Ce sera le premier degré du culte de l'Humanité. La femme sera seule capable, par ses titres moraux, de symboliser pour les fidèles l'objet du culte, car « c'est le type le plus direct et le plus pur de l'humanité qu'aucun emblème ne représentera dignement sous une forme masculine [5] ».

L'influence de Clotilde est évidente ici; le bonheur suprême est conçu sous la forme du bonheur que Comte a goûté près d'elle; c'est encore Clotilde qui lui a fait comprendre la possibilité d'une adhésion directe des cœurs au positivisme, c'est elle qu'il eût chargée, sans la mort, de la conversion affective des âmes : « Moi-même sans doute, je dois finalement viser au cœur, mais je ne puis y

1. *Pol. pos.*, I, 254.
2. *Pol. pos.*, I, 225.
3. *Pol. pos.*, I, 228.
4. *Pol. pos.*, I, 255.
5. *Pol. pos.*, I, 210.

atteindre qu'indirectement, par l'esprit, en faisant prévaloir les idées qui correspondent aux nobles sentiments; à toi je réservais l'office inverse plus puissant et moins efficace qui, par l'excitation directe des émotions sympathiques, dispose l'intelligence à l'admission presque irrésistible des doctrines vraiment générales[1] ».

Enfin, la glorification des femmes, c'est la glorification de Clotilde et le rôle social qu'il leur attribue c'est le rôle qu'elle a joué dans sa propre vie[2].

A-t-on le droit de parler ici de mysticisme? M. Littré pose la question et la résout par l'affirmative, dans le chapitre de son livre où il discute l'opinion de Comte que l'esprit doit être subordonné au cœur.

« Avant tout, dit-il, posons la question comme M. Comte l'a posée. Voici donc ses expressions : la longue insurrection moderne de l'esprit contre le cœur » (*Pol. pos.*, I, 405). « L'affection seule source normale de l'activité humaine » (*Ibid.*, p. 402). « Le sentiment doit toujours dominer l'intelligence » (*Ibid.*, p. 435). Les passages abondent où M. Comte établit cette doctrine[3]. »

Après quelques pages de discussion, il arrive à la conclusion suivante :

« Le mot cœur est pris ici en deux sens non distingués, l'un qui est celui que nous connaissons tous, l'autre est le sens que les mystiques donnaient à leur sentiment intime. Dans le premier sens, le cœur n'a de conflit ni historique ni psychologique avec l'esprit, et tous les deux se coordonnent pour former l'évolution progressive. Dans le second, le cœur devient, par la transformation mystique, un centre enflammé dont l'ardeur est supérieure à toute clairvoyance; mais alors l'histoire et la psychologie, sans ignorer la mysticité, viennent déclarer qu'il n'y a jamais eu, qu'il ne peut rien y avoir de pareil à ce rôle du cœur[4]. »

Telle est l'interprétation de Littré. Nous savons déjà que son interprétation de la méthode subjective est très contestable; celle-ci vaut-elle mieux?

Je n'ai pas besoin d'insister longuement, après tout ce qui précède, pour montrer tout d'abord qu'il a mal compris l'opposition de l'esprit et du cœur : l'esprit, c'est la spéculation rationnelle; le cœur, c'est le sentiment social, l'amour des autres, et la subordina-

1. *Pol. pos.*, I. xv.
2. *Testament*, p. 131.
3. *Littré*, *op. cit.*, p. 340.
4. *Littré*, *op. cit.*, p. 346.

tion de l'esprit au cœur, c'est la subordination des recherches scientifiques à l'utilité sociale sous l'influence du sentiment. L'insurrection de l'esprit contre le cœur, qui s'étend du seizième siècle à nos jours, c'est l'insurrection de la critique contre l'ordre social établi par le moyen âge, et de la raison individuelle contre le sentiment social. Le contexte ne laisse aucun doute sur cette signification des mots cœur et esprit, et si M. Littré avait fait des citations plus complètes au lieu de citer des membres de phrase, il n'aurait pu hésiter.

Est-il vrai maintenant que par ce mot cœur Auguste Comte ait parfois entendu la connaissance sentimentale des mystiques, l'intuition immédiate de l'amour qui nous place en dehors de toute logique intellectuelle au centre de la vérité?

Si Auguste Comte a donné ce sens au mot cœur, on peut évidemment le ranger parmi les mystiques, car le mysticisme est presque tout entier dans cette conception du sentiment et du cœur; mais M. Littré ne cite aucun texte à l'appui de cette interprétation, il la propose sans la justifier, et la justification eût été de fait difficile.

Ce n'est pas qu'Auguste Comte ne donne pas à l'amour un rôle d'initiation dans la conversion des âmes au positivisme, et j'ai cité à dessein quelques phrases où il parle de ce rôle de l'amour; mais on ne peut sans erreur voir là une méthode nouvelle, opposée à la méthode rationnelle, ou même indépendante de cette méthode. Sans doute l'amour peut nous placer d'emblée au véritable point de vue social où la voie scientifique ne peut nous élever que par une longue élaboration; mais il est impuissant de lui-même à nous diriger sans se soumettre aux doctrines vraiment générales; s'il s'exerçait indépendamment de la raison et de toute notion systématique, « *une agitation mystique entraînerait l'homme et l'humanité à d'éternelles fluctuations ou à des divagations infinies*[1] ».

En d'autres termes, on peut déterminer l'adhésion des cœurs et la prédominance des sentiments sociaux par des raisons abstraites et systématiques et l'on peut aussi, par l'excitation directe de la sympathie et de l'amour, amener les âmes à admettre les doctrines générales qui fondent les sentiments sociaux, mais dans aucun cas l'amour n'est illuminé comme l'a cru Littré : jamais il ne peut se substituer à l'esprit dans la connaissance du vrai.

Il n'y a pas de connaissance mystique chez Comte, et M. Littré s'est trompé sur ce point; mais, si le système reste rationnel dans sa source, ne conduit-il pas au moins à un état très voisin du mysticisme, à ce repos de l'âme dans l'amour que les quiétistes ont célébré?

1. *Pol. pos.*, I, xv.

Sur ce point la discussion est beaucoup plus délicate. Comte a glorifié l'amour pur, l'amour désintéressé et même l'amour contemplatif; nous l'avons vu déclarer tout à l'heure qu'on se lasse d'agir et de penser, mais qu'on ne se lasse pas d'aimer. Il a écrit que la vie devait être une longue prière; il a demandé le sacrifice complet de l'individu à l'humanité; il a voulu qu'on adressât à l'humanité le même hommage que Thomas A' Kempis offre à son Dieu : *amente plus quam me nec me nisi propter te.* Sur la fin de sa vie, il recommandait à ses disciples la lecture de l'*Imitation* que lui-même lisait tous les jours et dont il disait : « Jusqu'à ce que le positivisme accomplisse en invoquant l'humanité la synthèse morale et poétique ébauchée par le catholicisme au nom de Dieu, le mystique résumé du moyen âge nous servira de guide journalier pour étudier et perfectionner notre nature[1] ».

On ne peut contester qu'il y a là des tendances quiétistes très nettes, et pourtant, lorsque Comte se demande quelle est la meilleure façon d'aimer les autres, de leur témoigner sa sympathie, il met l'action au-dessus de la contemplation, l'amour actif et concret des hommes au-dessus de l'amour vague et inactif de l'humanité; il se défend énergiquement « contre tout reproche de mysticisme et de quiétisme[2] ». Il montre que la philosophie positive condamne « la dégénération affective qui dispose à négliger les œuvres pour ne cultiver que les inspirations ».

« Un tel culte, dit-il, en parlant de la religion de l'Humanité, ne peut jamais conduire à dédaigner l'activité qu'il doit discipliner, car il développe les affections qui nous poussent immédiatement au bien. Si la pratique semblait disposer à l'inertie, cette dégénération indiquerait, nécessairement, un défaut de sincérité [3]. »

Ailleurs il dit dans des termes plus précis encore : « L'amour ne saurait être passif; il ne stimule la raison et surtout l'imagination que pour mieux diriger l'activité d'où émana la positivité, étendue ensuite au domaine contemplatif, et enfin à la vie affective »[4].

Cette contradiction me paraît refléter l'opposition de la pensée individuelle et de la pensée philosophique de Comte. Comme système, le positivisme, cette philosophie de l'action qui sortait en droite ligne de Descartes, ne pouvait tendre au quiétisme et à l'amour passif; mais, depuis la mort de Clotilde, Comte y tendait personnellement, et je montrerai tout à l'heure tous les efforts qu'il

1. *Pol. pos.*, IV, 406.
2. *Pol. pos.*, IV, 93.
3. *Pol. pos.*, IV, 94.
4. *Pol. pos.*, I, 394.

faisait pour mettre dans sa vie une unité factice et assimiler son amour contemplatif et vague avec le vivant altruisme de jadis. La tendance quiétiste qui apparaît ici, c'est la tendance de Comte lui-même. C'est dans cette mesure seulement qu'on peut parler de mysticisme.

On voit que s'il parvint à systématiser son amour, à se persuader que cette passion avait des conséquences positives et sociales, son amour retentit d'autre part sur son système et lui donna un caractère nouveau. Au lieu de s'adresser à la seule raison pour convertir les âmes au positivisme, Comte crut que l'amour était capable de préparer l'initiation, de favoriser l'adhésion des cœurs, et il pensa qu'il devait faire appel à ce sentiment; il eut le tort de ne pas distinguer assez l'amour actif et social que prêchait le positivisme, de l'amour passif des quiétistes qui était le sien.

L'amour est également responsable en partie de quelques conceptions spéciales comme la théorie des anges gardiens et la fameuse utopie de la Vierge mère, dont Littré et Mme Comte firent grand bruit et sur laquelle ils s'appuyèrent pour demander l'annulation du testament.

Comte, après la mort de Mme de Vaux, put idéaliser d'autant plus facilement son souvenir qu'il ne l'avait jamais possédée, et que la fin prématurée de la jeune femme avait comme sanctifié son amour. Il la vit meilleure qu'elle n'avait été, il la dota de toutes les qualités d'esprit qui lui manquaient, il lui attribua une influence toute morale sur sa vie, il ne parla plus que de son « saint amour » qui le régénérait dans sa vie privée et publique[1]. Cette affection ayant réveillé dans son âme une autre affection plus lointaine, le souvenir de sa mère se mêla de plus en plus au souvenir de Clotilde. « Le culte de ma sainte compagne a, dit-il, ranimé celui de ma digne mère. La vénérable image de Rosalie Boyer s'est de plus en plus combinée avec l'aimable présence de Clotilde de Vaux, d'abord dans ma visite hebdomadaire à la tombe chérie, et ensuite pendant mes prières quotidiennes[2]. » Ces souvenirs ne lui suffirent pas; dans ce besoin d'affection et d'amour que Clotilde avait créé, il reporta sur la simple femme qui le servait une partie de sa sympathie, et il appela Sophie Bliot sa fille : « Une telle providence, dit-il, ranime à son insu l'impulsion morale de mes deux autres anges[3] ». Ce fut l'origine personnelle et affective de sa théorie des anges gardiens qu'il exposa dogmatiquement dans la suite, en mêlant, suivant son

1. *Testament*, p. 135.
2. *Pol. pos.*, I, 12.
3. *Pol. pos.*, I, 12.

habitude, son système et sa vie. Pour se rattacher plus étroitement par la pensée à l'humanité, chacun de nous doit, pense-t-il, se donner des anges gardiens [1], qui sont la mère, l'épouse et la fille, c'est-à-dire trois femmes chargées de représenter le grand être près de nous et de développer en nous les trois instincts sympathiques : « l'attachement entre les égaux, la vénération pour les supérieurs et la bonté envers les inférieurs [2] ». Ces anges peuvent être morts ou vivants, et si l'un d'eux manque dans notre parenté ou s'il est indigne, nous pouvons le remplacer, comme Comte l'a fait lui-même pour « l'épouse » et pour « la fille », par une femme de notre choix.

Quand Mme Comte attaqua pour la première fois, le 5 novembre 1857, le testament de son mari en séance des référés, son avoué n'omit pas de citer cette théorie des trois anges, qui lui paraissait sans doute aussi peu rationnelle que peu morale : « M. Comte a trois anges, dit-il : 1° Madame de Vaux; 2° sa gouvernante ou plutôt sa cuisinière; 3° Je n'ose, Monsieur le président, ajouter que M. Comte a compris sa mère en pareille compagnie ».

Après les explications qui précèdent, cette dernière réflexion paraîtra peu justifiée. — On peut rejeter cette institution des anges gardiens, et je n'ai pas l'intention de la défendre, mais on n'a pas le droit d'y voir une preuve d'immoralité ou de folie, quand on la rattache aux idées ou aux sentiments dont elle émane.

C'est la forme personnelle et domestique du culte de la femme, véritable symbole de l'humanité, et c'est encore une façon d'aimer Clotilde.

La célèbre *utopie* de la Vierge-mère se rattache évidemment à la même origine. Auguste Comte aima chastement Clotilde morte, après l'avoir aimée sensuellement, et de son amour purifié il voulut exclure à jamais toute pensée charnelle.

L'amour charnel lui apparut désormais comme une sorte d'instinct égoïste et perturbateur « dont la répression normale constitue jusqu'ici le principal écueil de la discipline humaine [3] ». C'était l'instinct du mal.

D'autre part, l'office de la femme, s'il pouvait s'accomplir sans la participation de l'homme, deviendrait, pensait-il, plus noble, plus altruiste, et se transformerait en fonction collective, « tant dans son origine et son exercice que d'après son résultat [4] ».

La femme, libre de créer, d'élever ses enfants pour l'humanité, et

1. *Pol. pos.*, II, 64.
2. *Pol. pos.*, I, 13.
3. *Pol. pos.*, IV, 69.
4. *Pol. pos.*, IV, 68.

affranchie en même temps des brutalités de l'instinct, l'amour égoïste de la chair refréné ou anéanti, tel est le rêve que Comte osa faire, et c'est pourquoi il croit pouvoir proposer à titre d'hypothèse, il est vrai, et de simple vœu, la théorie de la vierge-mère : « Si l'appareil masculin ne contribue, dit-il, à notre génération que d'après une simple excitation, dérivée de sa destination organique, on conçoit la possibilité de remplacer ce stimulant par un ou plusieurs autres dont la femme disposera librement[1] ».

L'avocat de Mme Comte, Me Griolet, ne manqua pas de rappeler cette hypothèse devant le tribunal, et M. Littré s'était déjà offert un triomphe facile en la réfutant dans son livre par des arguments de fait. « M. Comte, disait-il, a oublié l'exemple du mulâtre, né d'un blanc et d'une noire ou d'un noir et d'une blanche, qui prouve suffisamment que l'action du père ne peut être remplacée[2]. »

J'aime mieux croire qu'Auguste Comte n'avait pas oublié un fait aussi connu.

La vérité, comme l'a très bien montré M. André Poëy[3], c'est que l'hypothèse de la vierge-mère n'est qu'une limite imaginaire proposée par Auguste Comte « en vue de régler l'instinct sexuel et de systématiser la procréation »; c'est, d'après l'expression même de Comte, une simple utopie capable de relier nos conceptions de l'instinct sexuel et de transformer en un sentiment social ce qui n'est d'ordinaire pour nous qu'un sentiment égoïste. « Cette théorie, dit Comte, devient ici le complément de celle de la religion, en résumant l'unité réelle par une limite idéale, où viennent spécialement converger les vœux, les projets et les tentatives propres au perfectionnement continu de notre triple nature (physique, intellectuelle et morale)[4]. »

C'est à ce titre seulement que Comte présente son utopie comme le résumé de sa religion.

Ainsi présentée, on voudra bien reconnaître que cette fameuse hypothèse, pour irréalisable qu'elle soit, n'est pas aussi extravagante qu'on a toujours pris soin de le dire; on peut en discuter et critiquer à loisir les conséquences; mais, si on veut bien en considérer l'origine et le sens exact que Comte lui donne, je doute qu'on puisse y voir autre chose qu'une étrange utopie de spéculation. J'ajoute que j'aurai l'occasion de revenir sur ces chimères et de les expliquer plus systématiquement encore par le désir où était Comte de donner

1. *Pol. pos.*, IV, 68.
2. Littré, *op. cit.*, p. 571.
3. *M. Littré et Auguste Comte*, p. 99.
4. *Pol. pos.*, IX, 275.

à la religion de l'humanité non seulement l'esprit social du catholicisme, mais l'équivalent de ses dogmes. Son amour pour Clotilde et son admiration pour la religion romaine se rencontraient ici.

Enfin, c'est encore l'amour épuré, transformé, l'amour ascétique et quiétiste, qui domine la pensée personnelle de Comte après la mort de Clotilde et nous explique une grande partie de ses habitudes mentales.

La tendance quiétiste qui menace le système et qui y apparait malgré les condamnations abstraites de Comte, envahit sa vie intime, et c'est dans l'amour infini de Clotilde qu'il aime à s'absorber tout entier.

Ce n'est pas qu'il soit arrivé du premier coup à la passion épurée et comme sanctifiée dont il vécut pendant plus de dix ans; il avait aimé par les sens et, lorsque la mort eut tué tout espoir d'union véritable, Comte qui désirait encore celle qu'il venait de perdre, essaya de réaliser en songe le bonheur qui lui échappait; nous savons, en effet, de son propre aveu, qu'il souhaita des rêves impurs et qu'il ne put, « malgré sa vaine attente scientifique, en réaliser la systématisation [1] », mais ce désir physique ne survécut pas à l'aimée et céda peu à peu la place, ainsi qu'il arrive souvent, à l'amour mystique le plus caractérisé.

Dès le 10 avril 1846, cinq jours après la mort de Clotilde, Comte régla les formes de sa dévotion; il institua des prières quotidiennes qu'il récitait trois fois par jour devant le fauteuil rouge où Clotilde avait l'habitude de s'asseoir et qu'il appelait son autel domestique; il divisait ces prières en deux parties, la commémoration et l'effusion. Dans la commémoration, il se rappelait ce qu'il devait à Clotilde, des fragments de ses lettres, des phrases prononcées; il revoyait les principales phases de leur amour depuis « l'initiation fondamentale » jusqu'à « l'union définitive »; il revivait en raccourci son année de bonheur.

Dans l'effusion, il remerciait Clotilde d'avoir renouvelé sa vie, d'avoir perfectionné ses sentiments, ennobli sa pensée, agrandi sa conduite; il récitait à son amie des vers de Dante, de Pétrarque, de Virgile; il l'appelait sa femme, sa mère, sa fille; il répétait surtout l'invocation de Thomas A'Kempis.

Chaque semaine, il se rendait à la tombe de Clotilde. Tous les ans, à l'occasion de sa fête, il allait lui lire au cimetière une confession annuelle, où il racontait les principaux événements de l'année, et lui exprimait les sentiments qui avaient touché son âme. Les

1. *Testament*, p. 228.

titres indiquaient la pensée principale : *Notre identification finale. Ton irrévocable incorporation au vrai Grand Être. Ton universelle adoration. Notre état final*, etc. Ce qu'il cherchait dans ce culte quotidien, c'était, disait-il, le perfectionnement de son âme[1]; il voulait se rapprocher de Clotilde en devenant meilleur, en développant sous son influence de mère, d'épouse et de fille, ses sentiments de respect pour les supérieurs, d'attachement pour les égaux, d'affection pour les faibles; pour être plus près de celle qu'il regardait comme le type de la perfection humaine, il désira être bon, et nous savons qu'il y parvint. Il se réconcilia avec Arago qu'il haïssait, avec sa famille de Montpellier qu'il n'aimait guère[2], il inspira une telle affection à Sophie Bliot et à son mari que, dans un moment de gêne, ces deux domestiques vinrent d'eux-mêmes lui offrir ce qu'ils possédaient. Il pensa davantage aux humbles, aux déshérités, à ceux qui souffrent; tous les soirs, il terminait son repas par un morceau de pain, afin de penser aux malheureux qui meurent de faim[3].

On doit reconnaître, avec Mill, « que l'influence morale de Mme de Vaux sur son caractère eut bien la vertu ennoblissante et apaisante qu'il lui attribue[4] ». Si elle s'était bornée là, on n'aurait pas à la regretter.

Mais la morale de Comte n'était plus alors qu'un moyen de se rapprocher de Clotilde, et fatalement il l'exagéra; pour s'en rapprocher davantage il ne songea qu'à épurer sa vie; il fut sobre, il fut chaste, il voulut tuer en lui tout ce qui était égoïste ou charnel, être un ascète et un saint.

C'est que sa vraie passion, celle qui menait sa seconde vie, c'était l'amour mystique de Clotilde, le désir de s'unir à elle par une fusion complète des âmes.

Depuis le jour où tous les deux avaient tenu un neveu de Clotilde sur les fonts baptismaux, à l'église Saint-Paul, Comte se sentait relié à elle par un lien religieux; et, après 1854, il fit chaque semaine une méditation de plus d'une demi-heure dans cette même église, en souvenir du mariage spirituel qu'il croyait y avoir contracté.

Par son culte quotidien, dans ses effusions qui duraient environ deux heures, il réalisait son union mystique, et dans ses confessions

1. *Pol. pol.*, I, XXVII.
2. *Testament*, p. 129.
3. Lonchampt, *Rev. occident.*, 1er septembre 1889.
4. St. Mill, *op. cit.*, 140.

annuelles, il parlait à Clotilde de ses progrès de sentiment qui devaient le conduire à l'identification souhaitée.

Toute sa personne physique reflétait alors l'amour mystique de son âme; un Anglais qui en avait reçu autrefois des leçons de mathématiques et qui le revit en 1851, en traçait le portrait suivant : « Le changement de son aspect m'intimida et ce fut en hésitant que je me nommai; cette fois il me tendit la main et me conduisit dans son cabinet. Là, il me fut facile de remarquer le profond changement qui s'était opéré dans sa physionomie depuis que je ne l'avais vu. Il me rappelait maintenant une de ces peintures du moyen âge qui représentent saint François uni à la Pauvreté. Il y avait dans ses traits une tendresse qu'on aurait pu appeler idéale plutôt qu'humaine. A travers ses yeux à demi fermés éclatait une telle bonté d'âme qu'on était tenté de se demander si elle ne surpassait pas encore son intelligence [1]. »

Il vivait ainsi, dans l'austérité, les yeux fixés sur Clotilde, l'âme tendue vers elle, communiant avec elle dans ses commémorations, dans ses effusions, dans ses confessions, goûtant la joie intime de sentir le souvenir de son amie se mêler à toute sa vie, son image familière l'accompagner partout [2], et s'applaudissant d'avoir transformé ses instincts sexuels, « en stimulants nécessaires des plus éminentes affections [3] ».

Ce quiétisme, cet amour mystique étaient certainement en contradiction avec toute la doctrine de Comte, avec son admirable philosophie de l'action; il sentit lui-même confusément l'opposition de son système et de sa vie, et il tenta, par un suprême effort, de donner à son existence personnelle et à sa mission une unité factice qu'elles ne comportaient plus.

Pour les rapprocher autant que possible, il rendit social et public le culte intime qu'il rendait à Clotilde; il imposa comme des rites systématiques ses prières, ses effusions, ses commémorations; il voulut que chaque positiviste honorât ses anges gardiens comme lui.

Il essaya de se persuader que l'amour de Clotilde était un acheminement à l'altruisme le plus pur, à l'amour désintéressé de l'humanité; il la remercia toujours et plus que jamais d'avoir mis de l'unité dans sa vie, en faisant converger ses sentiments privés et sa pensée philosophique; mais il n'est pas difficile de voir que, sous le nom d'Humanité, c'est surtout Clotilde qu'il aima.

1. Robinet, op. cit., p. 556.
2. *Testament*, p. 128.
3. *Id.*, p. 129.

Deux des trois anges gardiens s'effacent peu à peu pour laisser au premier rang Mme de Vaux, qui devient à la fois la Mère, l'Épouse, la Sœur[1], et qui suffit à représenter l'Humanité; Comte l'appelle la « vierge positiviste », sa « céleste Clotilde », son « ange », la « prêtresse de l'Humanité », la « médiatrice entre le Grand Être et son grand prêtre », et naïvement il nous livre le secret du grand amour qu'il croit porter à l'humanité, aux hommes : « Plus je t'adore, ma Clotilde, mieux j'avance à tous égards l'œuvre inépuisable de mon perfectionnement continu. Loin de m'attiédir envers l'humanité, *tu me la rends encore plus chère depuis que je vois en toi son image* ». C'est à Clotilde, bien plus encore qu'à l'Humanité, qu'il fait le sacrifice de son égoïsme et de son être tout entier : « *Amem te plus quam me, nec me nisi propter te* ».

Quelquefois, cependant, il semble qu'il eut des doutes sur la valeur sociale de son culte intime et de son amour; il se dit évidemment qu'aimer et prier, ce n'était pas agir; qu'il y avait là comme une faiblesse, et c'est par de curieux sophismes qu'il se tira de la contradiction. Non seulement il fit l'éloge théorique de l'action et la critique également théorique du mysticisme, mais il distingua parmi les prières celles qui se rapprochaient plus de l'action, et il recommanda la prière à haute voix comme plus morale, plus active que la prière muette : « Prier, écrit-il, c'est tout ensemble aimer et penser, si la prière reste purement mentale; tantôt aimer en pensant, et tantôt penser en aimant, suivant la disposition dominante. Mais si la prière devient aussi orale, alors prier constitue à la fois penser et même agir. Ainsi la prière purifiée offre le meilleur résumé de la vie[2]. » C'est bien encore ici l'amour mystique de Clotilde qui triomphe dans le cœur de Comte et se superpose à l'amour social et fécond, mais avec cet étrange don de se reconstruire, de se rendre logique en dépit des faits, il se persuade qu'à travers Clotilde il aime toute l'humanité et que sa prière orale est une forme de l'action.

C'est un fait bien connu que les sentiments ont besoin d'images concrètes pour se développer, pour durer et même pour se produire; l'amour ne va pas, par exemple, sans la représentation de la femme aimée; de même le mysticisme a besoin d'images, quelquefois d'images très vives, et bien souvent cette image persistante se transforme dans l'extase en hallucination véritable.

Comte fut halluciné; il revit Clotilde, il lui parla, nous ne pouvons

1. *Testament*, p. 184.
2. *Pol. pos.*, II, 70.

avoir aucun doute sur ce point. Lonchampt nous raconte qu'un jour où il avait les yeux fixés sur les reliques de Clotilde, il l'aperçut couchée, très pâle, telle qu'il l'avait vue pour la dernière fois, au moment de sa mort; « Comte tombe à genoux, l'appelle et la bénit; il lui parle de sa douleur, de son désespoir; il la supplie de le secourir, car elle seule peut lui faire supporter la vie, et seule peut lui rendre le courage... Il se relève enfin plus calme et plus résigné [1]. » Depuis ce jour, Comte tenta de reproduire par la volonté la chère vision, et il y parvint; tous les matins, d'abord, puis aussi le soir, enfin à midi, il revit Clotilde, il s'agenouilla devant son autel, il lui renouvela ses résolutions de vivre pour elle et pour l'humanité, et ce fut l'origine de ses effusions.

J'ai vu [2] la petite pièce où il évoquait l'image aimée; c'est un cabinet assez sombre, situé au deuxième étage et donnant sur une cour étroite par une seule fenêtre; la demi-obscurité, le silence, favorisaient sans doute les évocations; Comte les provoquait avec une parfaite conscience et beaucoup de précision dans la volonté; il procédait progressivement; il évoquait d'abord, les yeux fermés, la chambre mortuaire; il se rappelait l'ensemble, puis les moindres détails; et seulement quand la vision était assez claire il plaçait dans le tableau l'image de Clotilde, dont il déterminait avec soin la pose et le costume.

C'est encore Lonchampt qui nous renseigne sur ce point. Comte a été plus réservé, quoique très clair; il parle d'images normales exceptionnelles et sans aucun doute il les gouvernait à loisir et les distinguait très nettement les unes des autres, car il indique devant quelle image chaque effusion doit être prononcée. Nous savons également par lui que l'hallucination fut parfois auditive et visuelle [3].

Il est donc bien évident qu'il ne fut jamais dupe de son hallucination, qu'il la jugea, qu'il la domina et qu'il s'en servit avec une pleine conscience pour soutenir sa passion mystique. Que ce ne soit pas un état commun, je le veux bien; c'est pourtant l'état normal du mystique, et quand le mystique se rend compte du caractère illusoire de la vision, quand il la gouverne et la manie à son gré, on n'a pas le droit de confondre le mysticisme et l'aliénation mentale.

Mais de quelque façon qu'on retourne et présente ce mysticisme, on ne peut accepter la prétention qu'a toujours eue Comte de le

[1] [illegible] septembre [illegible]
[2] [illegible]
[3] [illegible]

faire converger comme le positivisme à la religion de l'humanité; partout où il apparaît dans le système, il en est la négation, et comme il domine la vie personnelle du fondateur, il l'oppose de plus en plus à sa philosophie malgré les efforts étranges et touchants que fait Comte pour rester cohérent avec lui-même.

Il ne renonça jamais en effet à fondre son amour dans son système, et il crut y être parvenu par la confusion de l'Humanité et de Clotilde. Dans son testament, il demande que les reliques de Clotilde, son fauteuil, les fleurs artificielles qu'elle lui donna fassent partie du trésor sacré de l'Église universelle et servent à la célébration du culte de l'Humanité [1]; il souhaite que Clotilde représente l'Humanité sur le Pavillon occidental; il tente d'unir à jamais son amour et sa religion; il confond la femme aimée et l'humanité dans un même culte.

Quand il supposait achevée et triomphante cette religion qui fut sa vie, il mêlait toujours dans ce triomphe Clotilde, l'Humanité, lui-même, et se berçait d'une vision étrange que flattait son orgueil, sa passion, sa foi dans sa mission. « Souvent, dit Lonchampt, il transformait le Panthéon parisien en premier temple de l'humanité; il y plaçait les statues, les portraits et les inscriptions de tous ceux dont la postérité bénira la mémoire. Sur l'autel central resplendissait l'image suprême, une femme de trente ans tenant son fils dans ses bras; devant l'autel la chaise sacrée; tout autour les saintes veuves. Alors les fidèles affluaient, l'orgue gémissait, succédant à un orchestre harmonieux; puis s'élevait la voix grave de l'officiant à genoux : *Amem te plus quam me*, psalmodiait-il trois fois, et à chaque fois le chœur, soutenu par les instruments, répondait : *nec me nisi propter te* [1] ».

A près l'office le Panthéon se vidait, mais une femme restait seule agenouillée près d'un pilier pour adresser au grand prêtre une invocation de reconnaissance et d'amour : « Maître adoré, je m'efforcerai d'imiter ton courage, et je réussirai en me nourrissant de tes exemples. Toi aussi tu as vu méconnaître ta générosité et tes sacrifices, mais tu n'en es pas moins resté fidèle au devoir. Auguste Comte, notre père, fondateur de notre sainte église, que ta mémoire me guide et me soutienne, et me conserve la digne fille de l'Humanité, de ce jour jusqu'à l'heure de ma mort. Ainsi soit-il [2]. »

On retrouve presque tout entier dans ce rêve l'époux mystique de Clotilde et le fondateur de la religion positive; mais ce qu'une vision unissait ainsi dans un temple, la réalité l'a rarement uni;

1. *Testament*, p. 19.
2. *Rev. occident.*, septembre 1889.

le mysticisme est le contraire de la foi sociale, et ces deux sentiments peuvent coexister dans une âme, ils ne se fondent jamais; lorsque la vie se résume « dans une longue prière », elle cesse d'être active; l'effort de systématisation tenté par Comte reste vain.

Nous touchons ici au point le plus faible de toutes les constructions systématiques de Comte. Il avait systématisé depuis 1826 tout le savoir de son temps, appliqué à tous les ordes de connaissance sa célèbre loi des trois états, et j'ai montré comment cette tendance au système déborda sur sa vie privée; il jugea systématiquement toute chose, lui-même, ses amis, sa femme; il fut incapable de penser autrement que par idées générales et c'est là certainement un des traits les plus caractéristiques de son esprit. Puis il fut amoureux, et il apprécia systématiquement Clotilde; il donna une signification sociale et positive à ses ineptes productions, il se réjouit de ce que l'amour développait en lui les sentiments d'affection nécessaires à l'élaboration de sa philosophie sociale. Mais l'amour réagit sur la vie individuelle et finalement sur le système. Comte lui dut quelques-unes de ses conceptions les plus extravagantes, le mysticisme de sa pensée personnelle, et les tendances parfois mystiques et quiétistes de la doctrine qu'il essaya vainement de mettre d'accord avec sa philosophie sociale.

G. Dumas.

(*La fin prochainement.*)

REVUE CRITIQUE

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE [1]

L'*Année philosophique*, publiée sous la direction de M. F. Pillon, est, on le sait, la continuation en raccourci de la Revue intitulée *la Critique philosophique*. C'est, depuis sept ans, comme le manifeste périodique du néo-criticisme. On y trouve le compte rendu, au point de vue néo-criticiste, des ouvrages de philosophie publiés en France chaque année, et des articles originaux. Ces articles, régulièrement fournis jusqu'à présent par les mêmes collaborateurs, font de ce volume lui-même l'une des œuvres les plus importantes de notre production annuelle dans l'ordre des idées. M. Dauriac nous présente, cette fois, une vivante analyse de la doctrine et de la méthode de M. J. Lachelier. M. Pillon qui a encore composé, suivant l'usage, la partie bibliographique, continue ses savantes recherches sur l'Évolution de l'idéalisme au XVIIe siècle, et s'occupe particulièrement de la critique de Bayle. Mais le morceau capital, comme toujours, est l'article du maître de la maison, de M. Renouvier.

L'éminent philosophe revient cette année à l'objet de ses études et, en même temps, à l'objet le plus habituel de ses attaques : il traite, en effet, des Catégories de la Raison et de la Métaphysique de l'Absolu. Dans une soixantaine de pages aussi profondes que vigoureuses, il résume, en la réformant dans une certaine mesure et en y ajoutant de nouveaux aperçus, la doctrine qu'il défend depuis si longtemps après l'avoir fondée, et il en donne, selon toute apparence, l'expression définitive.

Son article se divise en trois parties principales. Il contient d'abord un examen de la théorie kantienne des catégories, destiné à prouver que cette théorie est le résultat d'une hypothèse métaphysique, et contient en germe la véritable contradiction qu'il faut reprocher à Kant. Ainsi se trouve préparée l'exposition, qui suit, de la nouvelle théorie des catégories à laquelle M. Renouvier s'arrête. La table qu'il en donne ne diffère pas, dit-il, au fond et pour le contenu, de celle qu'il avait proposée dans ses *Essais de critique générale*; elle en diffère seulement pour l'ordre et la distribution, et la catégorie de Relation y occupe

1. F. Pillon, *L'année philosophique*. Septième année, 1896. 1 vol. in-8°, 316 pages; Paris, Félix Alcan, éditeur, 1897.

la place d'honneur. Cette réforme accentue encore le vrai caractère du néo-criticisme, et le distingue avec plus de netteté, s'il est possible, de tous les systèmes, y compris celui de Kant, qui sont plus ou moins ouvertement des Métaphysiques de l'Absolu, c'est-à-dire des tissus de contradictions. Une critique sommaire, mais réellement décisive, des principaux d'entre ces systèmes termine ce remarquable travail.

Comme épisode, pourrait-on dire, nous y trouvons aussi, entre la seconde et la troisième partie, le résumé des opinions du zoologiste-philosophe Lamarck. Elles servent, avec les corrections nécessaires, à montrer comment, après avoir maintenu cette étude des catégories dans le domaine de l'abstraction, tout en indiquant le mieux possible « le fond réel que la conscience leur donne à toutes, on pourrait les prendre sous un autre aspect, considérer les grandes données empiriques de l'être vivant et sensible, et chercher à dégager les concepts impliqués dans les conditions de son expérience à mesure qu'il exerce ses fonctions naturelles et fondamentales » (p. 43).

Avant de reprendre cette analyse pour donner quelques détails nécessaires, j'hésite entre deux partis. Dois-je me borner à un simple compte rendu de la doctrine? Puis-je me permettre de la juger? A ne considérer que la disproportion entre l'auteur, l'un des plus puissants esprits de ce siècle, qui donne depuis bientôt soixante ans l'exemple de la plus prodigieuse activité, et son commentateur, je devrais m'abstenir de toute appréciation. Je devrais surtout m'interdire toute critique, en me rappelant les relations déjà anciennes et, de sa part, si bienveillantes qu'il m'a permis d'entretenir avec lui. Mais ces relations mêmes m'ont fait assez connaître ce grand philosophe pour savoir qu'il aime avant tout la sincérité : il ne me pardonnerait pas d'avoir paru, par prétérition, approuver une théorie que je ne crois pas irréprochable. J'essaierai donc de la discuter avec autant de fermeté que de respect.

M. Renouvier adresse à Kant deux reproches : celui d'avoir déduit sa table des catégories de la théorie scolastique du jugement et, d'une manière générale, d'avoir voulu la *déduire*, c'est-à-dire en démontrer l'exactitude, et celui de s'être appuyé pour l'établir sur une hypothèse métaphysique.

Sur le premier point, il a raison en partie. Les logiciens qui ont donné la classification des jugements ne s'étaient pas « proposé d'énumérer par là des concepts » (p. 2), et c'est d'une façon arbitraire que Kant s'en est servi pour y conformer sa classification des catégories. Mais, en réalité, cette théorie du jugement lui a fourni seulement le « fil conducteur » pour arriver à dresser la table que l'on sait, et non la démonstration de la valeur de ses concepts. La déduction proprement dite ne vient qu'après. Elle consiste à prouver que sans eux l'expérience n'est pas possible. On peut, sans doute, la discuter, et s'étonner, en particulier, qu'une liste de catégories, à peu près arbitrairement formée, soit précisément la liste des catégories indispensables à l'ex-

périence; il ne faut pas dire pour cela que Kant l'a tirée d'une théorie purement logique du jugement ni surtout qu'il en a ainsi justifié l'exactitude. Il est permis de supposer qu'au fond l'auteur de la *Critique de la raison pure* a procédé comme M. Renouvier lui-même; il a trouvé ses catégories dans la conscience, ou il les a dégagées, par observation et réflexion, des grandes données empiriques de l'être vivant et sensible, comme les conditions de son expérience. On ne voit pas bien, en effet, par quelle autre méthode on pourrait découvrir la loi ou les lois *à priori* de la pensée, et il n'y a pas, sur ce point, une grande différence entre le néo-criticisme et le criticisme. Bien plus, la *déduction* des catégories, si fort reprochée à Kant, se retrouve dans les *Essais de critique générale* et dans ce nouvel article. N'est-ce pas une déduction ou une démonstration que cette analyse de principes par laquelle on établit que le fonctionnement des facultés, « à partir du plus élémentaire » (p. 43), les implique et les fait découvrir à la réflexion? Sans doute, on a pu, dans ce travail, les étudier d'abord *in abstracto*, mais non sans indiquer, nous l'avons vu, « le fond réel que la conscience leur donne », et quand il veut les rectifier pour lui-même ou les faire admettre par les autres, « on ne voit pas ce que le logicien peut faire de plus que de soumettre la classification aux expériences mentales et aux inductions d'autrui pour constater qu'il n'y omet rien et qu'il reçoit à bon titre les notions auxquelles il se fie » (p. 2). Mais c'est bien là l'ensemble de tous les procédés par lesquels se fait une sorte de déduction ou de démonstration de catégories, et je n'aperçois pas clairement en quoi cela se distingue de la déduction transcendentale.

Ce n'est pas, il est vrai, une déduction au sens ordinaire du mot, et telle que d'une vérité unique toutes les autres se *déduisent* à proprement parler. Si cette sorte de déduction était possible, la vérité unique et seule véritablement *à priori* devrait être reconnue comme le sont les divers concepts de Kant ou de M. Renouvier, c'est-à-dire que l'on commencerait par la reconnaître et que l'on ferait voir ensuite qu'elle est bien la loi suprême de la pensée et que d'elle seule toutes les connaissances tirent leur valeur, ou plutôt cette double constatation se ferait simultanément. Et il y aurait à la découverte d'une telle vérité de grands avantages : l'unité de l'esprit serait, je ne dis pas assurée — elle existe indépendamment de nos théories, — mais parfaitement expliquée; on aurait alors une théorie de la connaissance pleinement satisfaisante, et, au lieu de cette variété de catégories toutes également *à priori*, dont la table change au gré des esprits et quelquefois, d'un moment à l'autre, pour le même esprit, sans relation logique les unes avec les autres et qui forment, comme on l'a dit, une sorte d'expérience *à priori*, on déduirait rigoureusement d'un seul principe tous les autres prétendus principes. Je n'affirme pas encore que ce soit possible. Cela viendra plus tard. Mais je ne comprends pas bien que M. Renouvier se contente de cette formule : « La seule unité de ces concepts est l'entendement lui-même » (p. 3). Il ajoute, il est vrai, que

s'il n'en était pas ainsi, « on ne s'expliquerait pas que l'école apriorist eût manqué de découvrir ce tronc commun d'où l'on verrait sortir en se dessinant clairement les branches diverses de l'application de la raison aux phénomènes. Et il serait étrange que l'école empiriste s'obstinât en son travail de montrer l'origine des notions catégoriques dans l'expérience, sans pouvoir se fixer sur la nature du minimum irréductible qui resterait, une fois l'opération terminée. » Ce qu'il nomme l'*entendement*, est-ce autre chose qu'un mot, si ce n'est pas la conscience plus ou moins claire et l'application instinctive ou réfléchie d'une loi suprême de la pensée, et faudrait-il s'étonner que cette conscience fût restée obscure, cette application instinctive jusqu'à présent? Autant s'étonner, et je le veux bien, que l'humanité soit si lente en ses progrès et que le plus simple, aussi, soit en tout le plus difficile à trouver.

Le second reproche adressé à Kant va nous faire pénétrer au cœur même du sujet. M. Renouvier lui fait un grief d'avoir mis la Relation au rang d'une simple catégorie parmi les autres : « Il faut dès lors, dit-il, que les autres catégories et celle-là même soient appliquées à quelque chose qui est supposé donné hors de relation » (p. 6), à quelque chose d'absolu, par conséquent, et la table des catégories repose ainsi sur une hypothèse métaphysique. La contradiction que l'on croit ordinairement trouver entre les conclusions apparentes de la *Critique de la raison pure* et les véritables conclusions de la *Critique de la raison pratique*, c'est-à-dire entre la réfutation des systèmes dogmatiques, d'une part, et, de l'autre, l'établissement des Postulats, il faudrait donc, avec des contemporains mêmes de Kant, Schultze et Jacobi, la voir entre la métaphysique de l'inconditionné ou de l'absolu et la doctrine du monde moral (p. 11). On découvre, en effet, dans la *Critique de la raison pure*, « un système de philosophie spéculative très positivement conçu, quoique entouré d'une étonnante agglomération de forts et de contreforts démolis et relevés, au sein d'une obscurité redoublée. Ce qui apparaît distinctement après le déblaiement kantien des *métaphysiques*, c'est une métaphysique, c'est l'édifice du noumène inconditionné, de la *chose en soi*, hors du temps et de l'espace; et c'est, parallèlement, la réduction du monde phénoménal tout entier à l'existence d'une autre *chose*, dont il n'est permis de dire ni qu'elle a commencé d'être, ni qu'elle est finie, ni qu'elle est infinie » (p. 16). Cette citation ferait assez voir, si l'on en doutait, quelle est la pénétration de notre auteur, et cependant je crains que sa propre doctrine et son aversion décidée pour la chose en soi ne l'aient empêché de déterminer avec toute l'exactitude désirable l'erreur de Kant.

Si l'on prend au pied de la lettre certains passages de l'Analytique transcendentale, les catégories n'ont pas d'autre rôle que de mettre dans nos perceptions (*Vorstellungen*) certaines liaisons, de les soumettre à des règles, de leur donner ainsi une valeur objective et de rendre par là l'expérience possible. Concepts et principes *à priori* n'ont alors aucun rapport avec quoi que ce soit en dehors de nos idées; ils n'ont

donc par eux-mêmes et pour eux-mêmes aucune valeur objective; la connaissance qu'ils conditionnent est une connaissance purement subjective et exclusivement humaine. Kant ne s'en est pas tenu à cette doctrine destructrice, à la vérité, de toute métaphysique, mais manifestement trop étroite. La preuve la plus claire de son infidélité à cette manière de voir c'est la composition de toute cette seconde partie de la Critique, de toute cette dialectique transcendentale, qui était bien inutile si les catégories n'avaient été que de simples règles pour la liaison des représentations en nous; car nous n'aurions évidemment aucune conscience de quoi que ce soit hors de l'expérience. D'ailleurs on sait bien qu'il accordait une valeur objective à la catégorie de substance et même qu'il appliquait la catégorie de causalité, aux choses en soi, comme cela ressort clairement et de sa doctrine de la liberté transcendentale, et de la supposition partout implicite que les choses en soi, les noumènes, produisent nos idées. Avait-il tort cependant d'admettre des noumènes? de les distinguer des phénomènes? Il ne pouvait faire autrement. Dès que notre connaissance des choses, comme il l'enseignait, est conditionnée par la nature du sujet connaissant, il devait conclure que nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. « La prémisse indispensable pour conclure ainsi était évidemment qu'il n'appartient pas à l'essence propre, à l'en-soi des choses, d'être connues par un sujet ou, en d'autres termes, que les choses n'ont primitivement aucune relation avec un sujet connaissant quelconque ou avec la totalité de tels sujets. Mais si cela est certain *à priori*, ce n'est qu'une partie ou une conséquence de la certitude générale que toute relativité est étrangère à l'essence des choses en soi, qu'une chose dans sa nature vraiment propre n'a aucun rapport non seulement avec un sujet connaissant, mais même avec n'importe quelle autre chose » (Spir, *Pensée et réalité*, p. 122). Kant, qui avait eu le premier, après les admirables travaux de David Hume, le sentiment du vrai rôle de l'*a priori*, c'est-à-dire de la part des lois de l'esprit dans la connaissance, est ainsi arrivé au seuil de la grande doctrine d'après laquelle l'expérience ne nous montre pas les choses telles qu'elles sont et ajoute à leur essence des éléments étrangers. Il a eu le premier, en effet, la conscience que le rapport entre l'inconditionné et le monde de l'expérience est un rapport non pas de principe à conséquence, mais de chose en soi ou de noumène à phénomène, et c'est proprement la conscience *philosophique*. Mais cette vue profondément originale, qu'il a cependant çà et là manifestée avec clarté et avec suite, il s'en est écarté le plus souvent dans la composition si confuse et si laborieuse de son principal ouvrage. Des influences, auxquelles même les plus grands philosophes ont tant de peine à se soustraire, ont agi sur lui comme elles avaient agi déjà sur Descartes, et l'ont ramené à ces traditions de la métaphysique dont il se déclarait cependant l'adversaire. Son erreur est donc bien, comme le remarque M. Renouvier, d'avoir construit, lui aussi, un système positivement

spéculatif; mais ce n'est pas pour avoir affirmé l'existence du noumène ou de la chose en soi; c'est, au contraire, pour avoir fait de cette chose en soi une chose relative, en lui appliquant la catégorie de causalité, en oubliant le rapport *sui generis* du noumène et du phénomène.

Je vais, en passant à l'examen rapide du néo-criticisme tel qu'il est résumé et comme ramassé dans le nouvel article de M. Renouvier, essayer de mieux expliquer encore ce que je veux dire. Ici, il n'est plus question de Dialectique transcendentale. L'auteur rejette la distinction kantienne de l'entendement et de la raison. Il s'en tient à l'Analytique; mais pour marquer plus rigoureusement le caractère de sa doctrine, il subordonne toutes les catégories qu'il reconnaît à la catégorie de Relation, et proclame la primauté du principe de relativité. Cette subordination des principes à l'un d'entre eux, ce fait de considérer une loi comme commune aux autres lois de l'esprit peuvent surprendre après les déclarations que j'ai rapportées; faut-il en conclure qu'une certaine organisation logique de ces concepts ou de ces catégories a paru enfin désirable? Il le semblerait à voir la Relation universalisée et prise pour « fondement de toutes les catégories » (p. 19). L'auteur qui ne voulait pas entendre parler d'une déduction des catégories, en vient à déduire lui-même de la Relation, ou mieux du principe de relativité, successivement, et dans un ordre nouveau, la Personnalité, la Quantité et la Qualité, qui forment avec la Relation deux groupes binaires de catégories statiques, et les deux groupes binaires de catégories dynamiques : Devenir, Succession, Causalité, Finalité; ajoutons que cette déduction inattendue (p. 19-42) est la partie essentielle de l'article, celle où se marquent le mieux les qualités maîtresses de ce puissant esprit, la rigueur du raisonnement et une singulière sûreté dans le maniement des abstractions.

Mais d'où vient ce principe de relativité et quelle en est la valeur? Historiquement, il vient des sceptiques et de David Hume, et plus récemment d'Auguste Comte; c'est lui, « quoiqu'en dehors du kantisme et même de la philosophie proprement dite » (p. 18), qui a eu, dans son cours de *Philosophie positive*, le mérite de poser en principe la réduction de la connaissance aux lois des phénomènes. Voilà une filiation bien faite pour surprendre, et l'on se demande aussitôt ce qu'il peut rester de commun entre le néo-criticisme ainsi apparenté et le criticisme. Fort peu de chose en vérité, M. Renouvier en convient, et moins encore peut-être qu'il ne le croit. « Le néo-criticisme, dit-il, a sauvé du naufrage de la métaphysique substantialiste les lois apriori-ques des phénomènes, qu'il a considérées comme des appartenances de la structure mentale. Il a avoué Kant pour maître en cette partie importante, tout en rejetant la distinction de la raison pure d'avec l'entendement, les prétentions de la raison pure à élever l'édifice de l'inconditionné, et le droit des prétendus dépositaires de cette raison à soustraire certains jugements portés en son nom au jeu de la spécu-

lation, à l'empire de la volonté et du désir, générateurs inaliénables d'affirmations et de négations » (*id.*). Est-il bien sûr que les lois apriori ques aient été sauvées du naufrage, et que le néo-criticisme ne se rattache pas à Kant exclusivement, en définitive, par le principe de la croyance rationnelle, ou plutôt purement morale, d'où serait sortie « la formulation des postulats »?

Quelle est, en effet, la valeur logique du principe de relativité? Est-ce un principe à *priori*? Et s'il n'est pas lui-même *à priori*, comment les catégories qu'il sert à fonder pourraient-elles avoir ce caractère? Or c'est par l'expérience que nous connaissons les relations, et la relativité ne peut être érigée en principe que par une généralisation de l'expérience, par une induction. M. Renouvier semble bien le reconnaître lui-même dans la phrase que j'ai citée, où il indique comme le seul moyen de vérifier le résultat de ses analyses celui qui consiste à le soumettre aux expériences mentales et aux *inductions* d'autrui. Mais quelle est la garantie de ces inductions, ou de l'induction en général, et de quel droit notre auteur, nous donnant, dit-il, la formule la plus philosophique qu'on puisse donner de son principe, énonce-t-il cette défense : « Il nous est interdit de considérer comme réels ceux des objets de notre pensée que notre pensée se donne à elle-même par des négations de rapport, sans aucune constitution de rapports positifs en correspondance de ces négations » (p. 17)? C'est, sans doute, parce que l'expérience, en effet, et j'entends par là l'observation attentive, ne nous montre en nous et hors de nous que des objets relatifs — et l'on pourrait ajouter, tout de suite, composés, changeants, etc., — et parce que nous devons être autorisés, en vertu de quelque raison que j'ignore encore, à affirmer que ces constatations actuelles sont valables pour l'avenir comme pour le passé et le présent. Mais, encore une fois, quel est le fondement de cette induction? Dans les sciences, il faut bien passer outre à une pareille question; elle n'est pas de leur compétence. Nous devons au contraire chercher ici à la résoudre. D'un autre côté, cette interdiction suppose que notre pensée ne se donne des objets absolus — car c'est bien de tels objets qu'il s'agit — que par des négations de rapports. Mais les choses, en réalité, ne se passent pas ainsi. La vérité est que nous commençons, en fait, par connaître comme absolus une infinité d'objets, ou pour mieux dire tous les objets de notre expérience, tous les corps et nous-mêmes. Nous ne nions pas, pour arriver à cette connaissance, des rapports; nous ignorons toute relation; nous n'en avons aucune idée; nous affirmons immédiatement l'existence des corps ou notre propre existence comme l'existence d'êtres qui sont en eux-mêmes et indépendamment les uns des autres. C'est plus tard seulement que nous sommes forcés de reconnaître les relations, et il a fallu tout le progrès de la pensée pour montrer que dans notre expérience, interne et externe, il n'y a pas de choses, au sens ordinaire du mot, pas de substances, mais des phénomènes seulement, en étroite connexion les uns avec les autres, essen-

tiellement changeants, rien, enfin, qui ait une nature propre, un *en soi*.

Et cependant, quelles que soient pour les esprits même les plus exercés aux spéculations philosophiques la certitude et la clarté des résultats auxquels conduit ainsi une exacte analyse des données expérimentales, nous continuons tous, savants et ignorants, à percevoir en nous et au dehors des substances, des objets absolus. Le monde a invinciblement pour nous tous l'apparence d'un monde de corps qui sont, quant à l'idée que nous nous en faisons nécessairement, des objets inconditionnés, et nous nous apparaissons chacun à nous-mêmes comme une substance, une, identique et indépendante de tout rapport. Cette manière d'apparaître de phénomènes qui sont seuls, au fond, la matière ou l'étoffe de tout ce que nous connaissons, sans laquelle il n'y aurait pas de monde des corps et nous-mêmes nous ne serions pas, est si naturelle qu'elle a empêché de découvrir plus tôt, comme enfin l'a fait le profond penseur que j'ai déjà cité, la seule loi vraiment *à priori* de l'esprit et sur laquelle les principes soi-disant premiers ou les catégories, dont on dispute sous différents noms, sont fondés. Seul vraiment *à priori*, parce que seul il ne peut d'aucune manière venir de l'expérience, puisqu'elle ne s'accorde pas avec lui mais est organisée cependant pour paraître s'y conformer et ne le contredire jamais, le principe d'identité, d'après lequel toute chose est ce qu'elle est et a une nature propre, est en lui-même analytique, et comme tel insignifiant, mais il est synthétique, en même temps, et prend toute sa valeur au contact du réel donné, empirique. Après qu'il nous a forcés à créer pour nous cette apparence d'un monde de corps et d'esprits, il nous permet seul aussi de la reconnaître comme une simple apparence, de déduire les lois secondaires de la pensée, comme les principes de causalité et d'induction qui gouvernent l'organisation des phénomènes pour qu'ils revêtent cette apparence, et nous montre clairement dans toute l'expérience des éléments étrangers à l'absolu, inexplicables par lui et en eux-mêmes dans leur ensemble, tels enfin que si la loi suprême de notre pensée n'avait pas une valeur objective et ne nous autorisait pas à affirmer l'existence, par delà ce qui est empiriquement donné, de l'être inconditionné, il n'y aurait rien d'intelligible. Et pas n'est besoin de connaître, d'une connaissance qui ne peut être jamais qu'empirique elle-même, cet être inconditionné : c'est l'erreur des métaphysiciens et, comme l'a très bien montré M. Renouvier, la source de toutes les contradictions, que de prétendre en pénétrer, la nature pour y trouver le principe ou la cause de ce qui est donné; comment l'absolu serait-il, en effet, et de n'importe quelle manière la raison de ce qui lui est étranger? Il est même, en un sens, au-dessus de l'intelligence et de la logique; mais sans l'affirmation de sa réalité, il n'y a ni intelligence véritable ni logique assurée. Il est, si l'on peut introduire ici une comparaison, comme le soleil qu'on perdrait la vue à vouloir observer directement lui-même, et sans lequel rien n'est visible.

Tous ceux qui, d'une manière quelconque, s'arrêtent avant d'avoir atteint cette loi suprême de la pensée, ce principe auquel seul peut se suspendre toute la chaîne des démonstrations, quelles que soient la force de leur esprit et, à quelques égards, la beauté de leurs doctrines, ne proposent que des théories incertaines. Mais ils n'ont pas tous la sincérité de l'éminent fondateur du néo-criticisme, ou ils sont plus sujets à se tromper eux-mêmes. Quand il a, le plus rigoureusement qu'il l'a pu, autour de la Relation, serré le faisceau des catégories qui, selon lui, régissent seules la connaissance, M. Renouvier convient que « nos inductions jugées les plus solides, de même que les connexions les plus invariablement reçues, n'étant jamais que des associations de fait, peuvent toujours être débattues et mises en doute par un philosophe », et il accorde que toute sa théorie peut conduire au relativisme sceptique. Mais c'est alors qu'il fait intervenir le principe de la croyance rationnelle. Le parti pris du sceptique n'est pas le seul qui se présente; « il y a aussi le parti pris du croyant, et celui-là est recommandé par la raison et par la loi morale : nous voulons dire par l'usage que le penseur peut faire de ses notions logiques et de ses notions morales pour se résoudre aux affirmations qu'il juge les plus satisfaisantes au total, eu égard à l'ensemble de ses données et de ses rapports, et pour s'y arrêter, pour s'y tenir avec force, en y coordonnant ses pensées et ses actes. C'est là la croyance rationnelle » (p. 61). N'est-ce pas plutôt la croyance *raisonnable* qu'il faudrait dire, et l'auteur peut-il prétendre à une autre croyance? Dès qu'il est permis de recourir à un parti pris, ou qu'on s'y trouve réduit, on n'est pas éloigné de considérer en toute rigueur et la vérité et le bien comme facultatifs. Il faudrait bien nous y résigner, sans doute, si nous ne pouvions faire autrement. Mais je crois que nous n'en sommes pas là.

En résumé, la doctrine de M. Renouvier est incomplète; elle reste comme suspendue dans le vide, et si elle contient des matériaux déjà très sérieusement élaborés, et souvent même d'une manière définitive, pour la constitution d'une théorie de la connaissance, ces matériaux ne servent encore qu'à déterminer les conditions de nos idées particulières et sans égard à la loi générale de la pensée, qui ne saurait être une connaissance particulière, qui n'est donc pas soumise aux mêmes conditions, qui tient au contraire ces conditions dans sa dépendance. Le néo-criticisme est un phénoménisme relativiste qui prétend se suffire à lui-même, et qui, pour cette raison précisément, ne nous satisfait pas.

Il me reste fort peu de place pour parler des articles de MM. Dauriac et Pillon. Mais ce qui précède me dispensera, je crois, d'entrer dans de longs développements.

M. Dauriac ne fait cette fois que des allusions à la thèse de M. Lachelier sur le *Fondement de l'induction*; il s'occupe principalement de l'article non moins remarqué, publié par notre excellent maître, en 1885, dans cette Revue, sous ce titre : *Psychologie et métaphysique*, et réédité tout récemment à la suite de la thèse. Il s'efforce de montrer en quoi

consiste la méthode employée par l'auteur qui l'a lui-même appelée pour la distinguer de celles de Condillac et de V. Cousin, une méthode « d'analyse réflexive ». Mais il n'a jamais été plus vrai de dire que méthode et doctrine ne font qu'un, et M. Dauriac nous présente à la fois l'une et l'autre, et il le fait avec infiniment d'esprit et de talent, non sans hésiter plus d'une fois cependant sur la pensée si subtile et si profonde qu'il interprète, et en dérangeant plus qu'il n'aurait fallu peut-être la belle ordonnance de cet article qui avait ravivé en nous le souvenir d'incomparables leçons.

Le contenu de ces trente pages, qui constituent, avec la thèse, tout ce que M. Lachelier a voulu donner au public, a-t-il satisfait les lecteurs autant que la forme et le plan les ont charmés? Ont-ils été persuadés, ou n'ont-ils gardé de cette étude qu'une impression esthétique? J'aurais voulu chez M. Dauriac plus de décision, et mieux que personne je comprends les raisons de la réserve qu'il s'est imposée. Il a évité toute discussion : il s'est appliqué à comprendre et à faire comprendre ce travail si important dans de si modestes proportions; il a essayé d'en montrer les rapports avec l'ouvrage qu'il accompagne seul, jusqu'à présent, sans en être la suite ; il n'en a peut-être pas assez vu toute la nouveauté. Dans le *Fondement sur l'induction*, nous avons affaire à deux principes qui se démontrent en quelque sorte, l'un par l'autre, qui se complètent et se soutiennent mutuellement. C'est encore une espèce de déduction circulaire, si l'on peut ainsi parler, à la façon de celle de M. Renouvier et de Kant. Mais il n'y a pas plus ici que là de déduction véritable; ces principes ne sont en réalité que de simples hypothèses tant qu'ils ne sont pas démontrés, et si l'expérience les vérifie, nous n'en devons pas moins garder sur leur valeur objective des doutes qu'une démonstration logique pourrait seule dissiper. Or les éléments de cette démonstration se rencontrent dans l'article de 1885, et il semble que la doctrine de M. Lachelier, telle qu'elle est ici, je ne dis pas formellement exposée, mais indiquée du moins et implicitement affirmée, puisse enfin prétendre à une adhésion rationnelle. Où trouve-t-on, en effet, une distinction plus nette de la pensée et des idées particulières ou perceptions, et une définition plus exacte de cette pensée, « qui s'investit elle-même d'une existence absolue et qui investit son objet d'une existence indépendante de la sienne »? Mais il aurait fallu voir que cette pensée est et ne peut être que la manifestation de cette loi primitive et seule *a priori* dont j'ai parlé, et d'où se déduisent toutes les catégories, aussi bien le principe de l'indestructibilité des substances, qui est le véritable fondement de l'induction quant à la coexistence des phénomènes, que le principe de causalité qui la fonde au point de vue de leur succession. M. Lachelier, parvenu tout près de ce qu'on a appelé la norme de la pensée, ne l'a pas reconnue. S'il en avait eu une pleine conscience, il se serait dispensé de tenter cette déduction de l'Être, qui est, sans doute, une merveille de dialectique, mais qui ressemble trop à un simple jeu sur

des abstractions. Il se serait affranchi de la tradition qui, par Schopenhauer, Maine de Biran et quelques-uns des plus illustres disciples de Kant, le rattache à Leibniz, et son spiritualisme, si différent de celui de l'école éclectique et si profond, se serait dégagé de ce que l'on pourrait, je crois, appeler la mythologie germanique des tendances, des forces, dont une Liberté transcendante, à la manière de la Volonté rêvée par Schopenhauer, est l'idole suprême. L'absolu qui est en nous et que peut découvrir « l'analyse réflexive », qui est notre manière d'être normale, n'admet ni raison ni liberté.

L'étude de M. Pillon, très claire et d'une érudition très personnelle, nous amènerait, si nous en avions le loisir, à examiner encore, mais sur un point spécial, le néo-criticisme dont il est le fidèle disciple. Il s'agit en effet des remarques de Bayle sur les diverses solutions données au problème de l'origine et de la cause de l'univers. Les principales de ces solutions sont le dualisme, le multitudisme (théorie des atomes), le monisme panthéiste et le monisme théiste. L'article en question ne traite que du dualisme, surtout de celui d'Anaxagore, et du matérialisme atomistique. La critique de Bayle, dit avec raison l'auteur, est « toujours intéressante et curieuse, souvent pénétrante et profonde ». Mais elle gagne encore à être présentée, comme elle l'est ici, avec un cortège, très ingénieusement composé, de citations empruntées aux principaux penseurs du XVIIe et du XVIIIe siècle; elle apparaît alors, en effet, comme l'œuvre d'un esprit très vigoureux, pénétré de la doctrine cartésienne et supérieur à la plupart de ceux qui, de son temps ou ensuite, jusqu'à David Hume et Kant, ont traité les mêmes questions. Elle contribue à la transition de la seconde à la troisième des phases que M. Pillon distingue dans le développement du spiritualisme philosophique. Dans la première (Anaxagore, Socrate, etc.), « l'Esprit est posé à côté de l'éternelle matière comme un principe également éternel »; dans la seconde, « dont le cartésianisme est la plus parfaite expression, l'Esprit seul est éternel et incréé : le dualisme esprit et matière ne s'applique qu'aux créatures ». La troisième et dernière commence avec la vision en Dieu de Malebranche, comme M. Pillon, l'année dernière, l'a déjà remarqué, et « avec la critique de la substance étendue, de Bayle (article *Pyrrhon* et *Zénon d'Elée*) »; cette fois, le spiritualisme, qui dans la deuxième phase n'était encore qu'un demi-spiritualisme, devient universel : « Il n'y a plus d'autre réalité substantielle que l'esprit » (p. 143); Leibniz et Berkeley ont complètement éliminé la matière. La discussion de l'atomisme ne devrait alors offrir qu'un intérêt purement historique. Mais il y a même aujourd'hui des philosophes pour soutenir non seulement que la matière peut sentir et penser, mais que seule elle le peut. Contre eux, l'argumentation de Bayle serait encore valable. Et puis c'est le problème lui-même sur l'origine et la cause du monde qui devrait n'avoir plus qu'un intérêt rétrospectif et tout d'érudition. Si l'on comprenait bien l'antinomie fondamentale qui interdit de le poser, si l'on s'aper-

cevait enfin que toutes les données empiriques dont notre monde se compose sont des éléments étrangers à la nature normale des choses et, par conséquent, ne peuvent avoir en elle leur principe, on reconnaîtrait que l'ensemble des phénomènes à la fois exige et ne peut recevoir une explication. On reviendrait purement et simplement à la grande doctrine d'Aristote, à laquelle M. Pillon, je le soupçonne, est disposé à rendre justice, on renoncerait à l'expression contradictoire qui sert quelquefois à désigner Dieu, « un homme parfait » ; on renoncerait surtout à l'idée que l'ensemble des choses données puisse être l'œuvre d'un tel homme.

La Bibliographie par laquelle se termine le volume témoigne d'un labeur vraiment extraordinaire. M. Pillon doit, sans doute, se résigner à signaler seulement les œuvres trop importantes pour être analysées; mais il analyse, il apprécie et il juge à son point de vue un très grand nombre d'ouvrages d'une lecture plus facile. Cette sorte de juridiction, pas plus que les autres, ne contente toujours ceux qui lui sont soumis. Mais ce serait s'exposer à paraître animé d'un esprit de chicane que de vouloir discuter aucune de ses sentences. Il vaut mieux rendre hommage, et ce n'est que justice, à l'effort d'impartialité qu'elles supposent, en même temps qu'à la sincérité des convictions qui les inspirent.

A. PENJON.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

Max Nordau. PSYCHO-PHYSIOLOGIE DU GÉNIE ET DU TALENT. Traduit de l'allemand par Auguste Dietrich. IV-169 p. Paris, Félix Alcan, 1897.

M. Max Nordau est un psychologue fort original doublé d'un humoriste vigoureux ; il a le très grand mérite — assez rare aujourd'hui — d'exposer franchement ses idées, ses paradoxes mêmes. Lorsqu'il s'attaque à un préjugé, ou bien dénonce une hypocrisie, une injustice ou « les mensonges conventionnels de notre civilisation », il le fait avec une sincérité un peu brutale, peut-être, mais toujours généreuse et sympathique. Il faut cependant convenir que l'auteur des *Paradoxes sociologiques* n'en est pas toujours exempt. Exemple : le livre que nous allons analyser. L'un des plus grands psychologues modernes, parlant dernièrement de cet ouvrage, me dit : « Il n'y a que les dernières vingt pages. » L'illustre psychologue a voulu dire par là que l'idée maîtresse de l'auteur ne s'exprime que dans les dernières 20 pages de son travail et que les premières 150 ne présentent qu'un certain développement mêlé de paradoxes qui ne renferment rien de particulièrement nouveau. Je suis presque tenté d'être de l'avis de mon savant interlocuteur. Je dis — presque — car je trouve au courant du livre quelques définitions très originales et d'une conception tout à fait personnelle. Voici comment M. Max Nordau y définit, par exemple, l'ambition. L'ambition est une poussée violente d'incarner son propre « moi » dans une création, dans un exploit qui lui assurent une existence bien au delà de la durée somatique de l'individu; c'est une lutte passionnée contre la loi universelle de la caducité des choses, le désir altier de maintenir dans sa forme particulière son propre « moi », que l'on sent avoir sa pleine raison d'être, que l'on sent puissant et nécessaire, et de contraindre la nature elle-même à le respecter. Ce qu'on nomme ambition revient ainsi à la loi vitale primordiale et en est une manifestation extrême; car cette loi ne tend pas à des formations organiques autonomes, qui n'ont à ressembler qu'à elles-mêmes et à rien d'autre; mais elle tend, de plus, à l'effort de conserver ces formations, de leur assurer la durée et même de les élargir en une nouvelle espèce. Parlant de la foule, l'auteur trouve que « considérée en soi, elle n'est nullement stupide, mais simplement pas aussi intelligente que les individualités les plus intelligentes de l'époque ». Elle représente simplement le degré de développement intellectuel occupé hier encore par les meilleurs. Les

meilleurs d'aujourd'hui sont évidemment plus avancés, mais demain la foule sera aussi loin, et pour avoir le droit de l'appeler arriérée et d'en médire, les génies de demain devront être aussi supérieurs à ceux d'aujourd'hui que ceux-ci à la populace actuelle.

Et maintenant, qu'est-ce qu'un talent et qu'est-ce qu'un génie? Un talent est un être qui accomplit des activités, généralement ou fréquemment pratiquées, mieux que la majorité de ceux qui ont cherché à acquérir la même aptitude; un génie est un homme qui imagine des activités nouvelles non encore pratiquées jusqu'à lui, ou pratique des activités connues d'après une méthode entièrement propre et personnelle. Le talent n'est nullement limité à l'humanité; il existe aussi dans le règne animal. Un génie, au contraire, en tant que manifestation individuelle, n'est imaginable que chez l'homme. Le génie, dont l'auteur reconnaît la qualité essentielle dans le pouvoir d'élaborer à sa façon propre les aperceptions du monde extérieur, a pour prémisse un développement organique supérieur; le clavier de son esprit possède en quelque sorte une octave de plus. Le talent n'a pas de substratum anatomique; il ne repose pas sur un développement particulier des centres, mais sur un plein déploiement, acquis par l'application de l'exercice, des dispositions naturelles que, au sein d'une race donnée, possède la majorité des individus sains et normaux. On reconnait bien ici l'auteur de *la Dégénérescence*. M. Max Nordau ne dit rien sur les causes qui produisent le génie, parce que ces causes sont encore inconnues, mais, contrairement à Lombroso, il affirme que le génie n'est pas une forme d'épilepsie. Le génie n'est ni névrosé, ni malade, ni dégénéré. Le génie est évolutif. Il est la première apparition, dans un individu, de fonctions nouvelles, et sans doute aussi de tissus nouveaux ou modifiés du cerveau, destinés, peut-être, à devenir ensuite typiques pour l'espèce entière. Or, où y a-t-il un exemple qu'une néoplasie pathologique soit évolutive? L'auteur admet que le génie, lui aussi, est exposé fréquemment à des troubles cérébraux; mais cela ne prouve nullement que le génie est *a priori* une psychose. Le génie repose exclusivement sur la perfection exceptionnelle des centres cérébraux suprêmes et par conséquent purement humains, dont nous considérons comme fonction le jugement et la volonté. C'est par le jugement et la volonté seuls, et par rien d'autre, que le génie est un génie. M. Nordau définit d'une manière particulière le jugement et la volonté. Le jugement est une activité qui, de représentations données par des impressions sensorielles ou par une activité du jugement antérieure, développe librement de nouvelles représentations. La matière qu'élabore le jugement est fournie par la mémoire, qui de son côté puise dans les impressions sensorielles, et par l'intellect, qui interprète ces impressions. La volonté est l'activité d'un centre dont l'unique tâche dans l'organisme est de produire des contractions des muscles, autrement dit de distribuer des impulsions motrices. Cette définition s'écarte de celle de Kant et se rapproche de celle de Schopenhauer, qui

nomme volonté ce qui cause des mouvements non seulement dans un organisme, mais aussi dans les choses inorganiques. J'avoue que je préfère la définition de M. Th. Ribot, d'après laquelle la volonté serait « la réaction du *moi* sur les impressions du monde extérieur »; elle est simple et large et embrasse toute la conscience. Le génie est à peu près complètement affranchi de mouvements d'âme obscurs, à demi conscients ou inconscients. Il n'est en aucune manière sentimental. Aussi produit-il l'impression du dur et du froid. Ces mots signifient tout simplement qu'il est purement cogitationnel, non émotionnel. De cette organisation il résulte aussi que le génie est très difficilement accessible aux idées originales élaborées dans d'autres têtes. Les centres sont organisés pour un travail original, non pour l'imitation du travail d'autrui. M. Nordau fait très peu de cas du génie émotionnel. « Les poètes et les artistes, affirme-t-il, ne sont pas des génies. » Ce paradoxe me semble au moins douteux. Le génie émotionnel, poursuit l'auteur, ne crée en réalité rien de nouveau, n'enrichit pas le contenu de la conscience humaine, ne trouve pas de vérités inconnues et n'exerce pas d'influence sur le monde des phénomènes. Or « le caractère particulier du génie se reconnaît par l'aptitude à former les représentations neuves différant de celles jusque-là connues ». Sans doute, les conceptions poétiques et artistiques ne sont que des copies de copies, et l'inspiration spontanée y est largement mêlée d'idées faites et de partis pris qui gênent la chimie organique de notre être. Mais en tant qu'elles sont encore réellement involontaires, en tant qu'elles ressemblent plus ou moins aux véritables conceptions spontanées, elles sont encore plus ou moins près d'être une synthèse complète de l'âme humaine. Les traces qui nous restent des premières conceptions instinctives de l'esprit humain suffisent pour nous prouver qu'elles n'ont pas été seulement la poésie même, mais qu'elles étaient tout aussi bien et par la même raison la philosophie, la physique et la psychologie de la jeune humanité. C'étaient les *premières* formes d'impression qui fussent parvenues à se dessiner, à se définir et à s'exprimer; c'étaient les *seuls* mots distincts que l'âme des hommes eût prononcés, et ces mots sont devenus les *premiers* vocables des langues, les notions primaires qui par leur combinaison ont fourni aux esprits les moyens de se dénommer toutes leurs affections et leurs perceptions. Les poètes primitifs n'ont-ils rien créé de nouveau? Et leur influence n'était-elle pas grande? Non, je ne puis pas accepter la formule de M. Nordau : « Le génie émotionnel n'est pas à vrai dire un génie. » Au lieu d'épeler et de voir le monde dans les idées, les poètes et les artistes — génies émotionnels — contemplent face à face la grande vérité continue; ils sont immédiatement en contact avec le monde des essences et des substances. Les langues humaines n'ont pas de paroles pour rendre cette espèce de vision qui est tout à la fois connaissance, affection, volonté, et qui cependant n'est qu'une sensation pure, la sensation divinement complète qui

consiste non plus seulement à apercevoir des effets et à concevoir derrière eux les causes invisibles qui sont à l'œuvre en nous et hors de nous, mais à sentir directement ces causes, à sentir opérer au sein même de notre être toutes les forces du grand tout.

Passons cependant à ce qu'il y a de plus important et de plus personnel dans ce livre : à la classification des génies. M. Max Nordau admet donc que les plus hauts parmi les génies sont ceux qui réunissent la génialité du jugement à celle de la volonté. Ce sont les hommes d'action qui font l'histoire du monde, qui forment intellectuellement et matériellement les peuples et leur dictent leurs destinées; les grands législateurs, organisateurs d'États, révolutionnaires aux aspirations claires et réalisées par eux; ce sont aussi encore les capitaines et les conquérants. En seconde ligne viennent les génies de jugement avec un bon, mais non génial développement de la volonté, les grands chercheurs, expérimentateurs, découvreurs et inventeurs. Leur volonté est assez forte pour triompher des obstacles morts, non des obstacles vivants. Le troisième rang est occupé par les purs génies de jugement sans développement correspondant de la volonté, les penseurs, les philosophes. Par leur connaissance, leur sagesse, leur don de divination des faits non perceptibles par les sens, éloignés dans le temps ou dans l'espace, ils se caractérisent comme les génies légitimes de la même famille que les fondateurs d'États et les découvreurs. Mais ils sont incomplets, en ce que les représentations qu'élabore leur jugement avec une perfection magnifique demeurent dans leur cerveau ou prennent tout au plus corps sous la forme de paroles écrites ou parlées. *Ils n'ont pas d'influence directe sur les hommes ou sur les choses inanimées.* Derrière les trois catégories des génies cogitationnels viennent enfin les génies émotionnels « qui se distinguent de la foule moyenne par une plus grande vigueur du travail automatique de leurs centres, mais non par un développement original personnel de ceux-ci » ? Cette hiérarchie de génies ne me satisfait pas tout à fait. Je ne dirais plus rien des génies émotionnels, mais je placerais — avec M. Jean Izoulet — les penseurs et les philosophes au premier rang. Je ne puis pas admettre que leur influence sur les hommes soit nulle. Au contraire. Ce sont leurs idées qui font agir « les hommes d'action et ceux qui font l'histoire du monde ». Il suffit à l'idée, à la pensée de s'énoncer fidèlement, et elle est sûre de parler en même temps à l'intelligence, aux sympathies, aux sens des autres hommes. Certes, elle ne commence que par une impression confuse, mais, grâce à l'évolution, elle est sûre de faire jaillir, tôt ou tard, de toutes leurs facultés, comme un ensemble de notes qui se fondent en un seul chant; et cela par la seule raison qu'elle est précisément une conception produite par l'harmonie, par l'accord parfait de toutes les puissances sentantes, pensantes et agissantes. Si ce n'est pas le philosophe qui agit, mais sa pensée, ce n'est pas une raison d'enlever au premier le rang qui lui est dû dans la hiérarchie de génies. M. Max Nordau y

accorde bien le second rang aux découvreurs et inventeurs, et pourtant celui qui croit découvrir ou inventer quoi que ce soit ne fait qu'extraire ce qui était déjà renfermé dans les impressions primitives telles qu'elles se sont imaginées avant que les hommes fussent capables de juger, de raisonner et de vouloir.

En terminant cette analyse incomplète, je suis heureux de constater une fois de plus l'immense érudition de l'auteur de ce livre, dont la clarté du style rend la lecture facile et agréable. La traduction de M. Auguste Dietrich est excellente.

OSSIP-LOURIÉ.

Dr Maurice de Fleury. INTRODUCTION A LA MÉDECINE DE L'ESPRIT. Paris, Félix Alcan, éditeur, 1897.

Dans ce livre, dont la presse a déjà beaucoup parlé, M. de Fleury traite à propos de la *médecine de l'esprit* d'un grand nombre de questions actuelles; il parle des rapports de la Médecine avec la Justice, la Littérature, la Psychologie; que ces divers sujets soient traités avec compétence et mesure, nous ne le contesterons pas; tout au plus ferons-nous remarquer qu'ils ne rentrent pas directement dans l'étude de la *médecine de l'esprit*, et qu'en s'y attardant comme il le fait, M. de Fleury abuse peut-être un peu de la digression.

Parmi les chapitres qui forment la substance de l'ouvrage et justifient le titre, trois peuvent intéresser particulièrement les lecteurs de cette revue et doivent nous arrêter; ce sont les chapitres où M. de Fleury nous parle de la Paresse et de son traitement, de la Tristesse et de son traitement, de la Colère et de son traitement. Psychologie et thérapeutique, nous sommes bien cette fois, semble-t-il, dans la *médecine de l'esprit*.

Une question encore cependant. — Médecine, le mot n'est-il pas un peu trop général? Pour le justifier entièrement, M. de Fleury aurait dû traiter de toutes les maladies mentales; il n'y a pas songé un instant, et je l'en félicite, car une encyclopédie d'aliénistes ne suffirait pas à la tâche, mais alors pourquoi parler de médecine? le terme ne fait-il pas confusion?

Il y prête d'autant plus que la plupart des malades de M. de Fleury ne sont pas de vrais malades, si par là on entend des aliénés; ils sont paresseux et non stupides, tristes et non mélancoliques, colériques et non furieux; dès lors, le terme de médecine est un peu gros, même pour eux.

Je prévois bien ce que M. de Fleury répondrait; il ne fait, dirait-il, qu'une introduction et non un exposé; par médecine il entend ici un ensemble de procédés curatifs propres à ramener vers la santé mentale les gens à demi bien portants. Lorsqu'on aura vu ce que peut la psychologie et la thérapeutique pour les guérir, peut-être conviendra-t-il de passer aux vrais malades et de généraliser les règles. Tout cela, je

l'accorde, mais le titre ne le dit pas, ou plutôt il le dit, et trop de choses avec : c'est de cet excès que je lui en veux.

Ces critiques sont extérieures aux idées mêmes de M. de Fleury et je les fais d'autant plus librement que pour les idées je n'aurai guère qu'à louer.

M. de Fleury soutient dans son livre une théorie physiologique de l'émotion; pour lui, la joie, la tristesse, la colère ne sont que la conscience plus ou moins nette des variations neuromusculaire, d'hyper- ou d'hypoinnervation, d'hyper ou d'hypotonicité, et la plus mesurable, sinon la plus fondamentale de ces modifications lui paraît être la tension artérielle.

Ce n'est pas tout à fait la théorie de Lange [1], plus disposé à considérer les variations vasculaires comme fondamentales dans l'émotion; la théorie de M. de Fleury est plus générale. Cette théorie, il l'appuie sur bien des cas observés par lui, non en laboratoire clos, mais dans sa propre clientèle; c'est ce qui donne une valeur plus personnelle encore à sa conception de la tristesse, de la colère ou de la joie.

D'après ses conclusions générales, la paresse se traduirait par une hypotension extrême, la tristesse par l'hypotension, la joie par l'hypertension, la colère par une hypertension excessive; si l'on évalue la pression en centimètres de mercure, on pourrait dire, pense-t-il, que la paresse correspond à 6, la tristesse à 10, la joie à 18, la colère à 26. Sans doute, ces chiffres sont variables suivant les individus et suivant les cas; la réalité n'est jamais aussi précise ni aussi nette; M. de Fleury le reconnaît, mais il croit cependant pouvoir établir cette loi que de la paresse à la colère la tension va sans cesse croissant.

L'état mental, secondaire d'après la théorie, suit une progression parallèle, et nous avons, suivant le degré de la tension artérielle, de l'inertie mentale, de la gêne, de l'activité, de l'hyperactivité ou du désordre.

Qu'on nous permette de signaler ici parmi beaucoup d'autres expériences celle que M. de Fleury a faite sur une femme qui était à son service. Sur cette femme de nature apathique et faible, il a essayé les effets de la sérothérapie et il a produit des phénomènes plus ou moins marqués d'excitation physique et morale; le serum a agi comme tonique pour donner, suivant les doses, soit une véritable colère, soit une simple excitation, soit une joie calme, un sentiment de bien-être, soit enfin un état neutre, sans dépression des facultés mentales, mais sans animation. C'est la méthode des variations concomitantes heureusement appliquée à la psychologie des sentiments.

Tout ceci n'a rien de paradoxal étant données les prémisses, et c'est avec une très grande netteté que M. de Fleury expose la partie psychologique et la partie physiologique de sa conception. Très documenté

1. Un article sur la colère où l'auteur défend déjà sa thèse est antérieur d'un an à la publication de la traduction de Lange (1895).

par l'expérience, instruit par ses lectures de tout ce qui touche à l'émotion et à la physiologie cérébrale, il parle facilement de ces questions difficiles et sait les rendre accessibles à tous sans faire évanouir les difficultés.

Sa thérapeutique se déduit de sa psychologie et les cures qu'il a déjà obtenues peuvent apparaître comme une confirmation de sa doctrine. Si les phénomènes organiques sont bien l'origine de la paresse, de la tristesse, de la colère, il suffira de les modifier pour agir physiquement sur la paresse, la tristesse ou la colère; aux paresseux, aux tristes, M. de Fleury ordonnera les toniques du cœur et de la circulation, le sérum, la douche, la friction sèche, un régime très nourrissant; aux colériques, le bromure, l'exercice physique et un régime végétal.

En même temps il institue un véritable traitement moral pour lequel il a eu l'ingénieuse idée d'utiliser les belles études de Pierre Janet sur l'idée fixe et l'automatisme.

Ce qu'on ne peut demander aux paresseux, il l'a bien vu, c'est un effort volontaire, une tension synthétique de toute la personnalité vers un but précis; mais on peut les soigner en se servant de leur mal, et triompher de l'automatisme qui les régit en canalisant et en dirigeant cet automatisme.

Discipline sévère, plan régulier de journée, tableau précis des heures de travail et des heures de repos, distribution des vingt-quatre heures qui ne laisse pas un moment au choix, c'est-à-dire à l'indécision de l'individu, tel est le procédé employé par M. de Fleury pour la paresse, et je ne contesterai pas qu'il y ait beaucoup de psychologie dans cette façon de gouverner l'action et de faire sortir l'activité de l'inertie; chacun de nous a pu observer sur lui-même l'influence de la règle et de la discipline mentale même factice; et qui n'a le souvenir de ces journées perdues en rêveries vagues, faute d'un plan de travail ou d'un dessein arrêté? Il suffit de généraliser ces observations personnelles pour arriver à la thérapeutique. M. de Fleury va plus loin : à ce cadre vide, à ces règles formelles d'action, il veut qu'on joigne une idée fixe; il demande qu'on la fasse naître et qu'on l'entretienne pour habituer peu à peu la malade à l'action et l'entraîner presque à son insu; la gloire, l'amour-propre, la femme, peu importe le prétexte, pourvu qu'il soit efficace : « C'est ainsi, dit-il, que l'on peut tirer de réels avantages de nos défauts les plus antipathiques, vanité, jalousie, et que l'on peut changer en éléments d'énergie créatrice l'idée fixe qui est une maladie de l'esprit. »

Que ce traitement de l'habitude ne soit pas nouveau, il en convient le premier, mais encore fallait-il songer à l'appliquer ici, et comprendre que le meilleur moyen de vaincre l'automatisme de la paresse, c'était de lui en substituer un autre. Dans aucun cas le malade n'est libre, mais dans le second il agit, et M. de Fleury cite avec beaucoup de justesse l'exemple de ces paresseux guéris qui se trouvent déso-

rientés, gênés, mal à l'aise, dès qu'une cause imprévue vient rompre le rythme de leur travail quotidien.

Le traitement moral de la tristesse et de la colère présente le même intérêt que celui de la paresse : M. de Fleury nous a donné là trois curieux chapitres de psychologie appliquée à l'hygiène mentale, et la chose est encore assez rare, la difficulté assez grande, pour qu'à ces divers titres son étude méritât d'être signalée. Elle confine à la morale, comme il l'a très bien vu lui-même; de la thèse de Lange, de la sienne, des théories courantes sur les sentiments et l'automatisme mental, il tire des conclusions très intéressantes pour la pédagogie, et c'est à une conception psycho-physiologique de l'éducation qu'il se trouve logiquement amené; en cela aussi il a quelque originalité, pour avoir compris et montré à quelle philosophie pratique aboutissait sa *Médecine de l'esprit*.

Je m'en voudrais de ne pas parler, en terminant, de son style, de sa langue très précise et très claire qui avec l'homme de science révèle l'homme de goût.

Dr DUMAS.

E. W. Scripture. THE NEW PSYCHOLOGY. London, Walter Scott, 1897. — 127 figures, 500 pages.

Cet ouvrage n'est pas un traité de psychologie. Le but de l'auteur a été simplement d'exposer, comme il l'indique dans la préface, les idées fondamentales de la psychologie nouvelle. En fait il a surtout exposé, avec plus ou moins de brièveté, les recherches récentes de ceux qui en Allemagne, aux États-Unis et dans quelques autres pays, s'occupent de psychologie expérimentale. Ceux qui suivent, dans les revues d'Europe et d'Amérique, le mouvement psychologique actuel retrouveront presque à chaque page du livre de Scripture des résultats qu'ils connaissent déjà. C'est donc surtout à ceux pour qui ces revues ne sont pas accessibles qu'on peut recommander le présent ouvrage : il mérite d'ailleurs d'être recommandé en raison de sa clarté et du talent d'exposition de l'auteur. Il convient encore, pour le caractériser, de faire remarquer qu'il est à quelque degré un ouvrage de vulgarisation et que l'exposé qu'il présente des recherches expérimentales récentes est loin d'être complet : des travaux importants sont passés sous silence, tandis que d'autres, de peu d'importance, sont cités et analysés.

L'ouvrage comprend cinq parties, plus un certain nombre d'appendices.

La première partie est consacrée aux méthodes : observation, statistique, mesure, expérimentation. On y trouvera exposées les règles fondamentales relatives au calcul des moyennes, de la variation moyenne, etc.

La seconde partie a pour titre « le temps ». Elle comprend neuf chapitres. Dans le premier, il est surtout question des moyens de mesurer

le temps; Scripture signale notamment à ce propos la méthode qui consiste à inscrire sur un cylindre noirci les vibrations d'un diapason; un procédé courant en France, et beaucoup plus pratique, consiste à mettre en contact avec le cylindre, non pas le diapason lui-même, mais un signal électrique qui reproduit les vibrations du diapason. Dans les autres chapitres de cette seconde partie, les exposés particulièrement détaillés et intéressants sont : un résumé des recherches de Cattell et Sanford sur la lisibilité des diverses lettres de l'alphabet, de la disposition du kinétoscope, des recherches faites au laboratoire de Yale dirigé par Scripture sur l'acte de « taper », une description d'un chronoscope à pendule, une analyse des recherches de Bolton sur le rythme.

La troisième partie du livre est consacrée à « l'énergie ». Après un chapitre où il analyse les types d'énergie, Scripture traite successivement, dans autant de chapitres, de l'énergie de l'action volontaire, de la fatigue dans l'action volontaire, du mouvement passif et actif, de la résistance et de la pesanteur, de l'acte de soulever des poids, de la pression, de la douleur, des sentiments, du son, de la couleur. Les résumés à signaler dans ces chapitres sont particulièrement ceux des travaux de Mosso et Lombard sur la contraction musculaire, de Goldscheider sur le sens articulaire et le sens musculaire, de divers psychologues sur les illusions qui se produisent quand on soulève certains poids, de Witmer et Cohn sur le sentiment esthétique produit par la vue de diverses formes, de Stern sur le minimum perceptible de changement de hauteur dans les sons, de König et Dieterici sur les sensations de couleur fondamentales et sur les achromatopsies.

La quatrième partie du livre traite de « l'espace ». Scripture, dans six chapitres, considère successivement les types d'espace, l'espace corporel, l'espace tactile, l'espace monoculaire, l'espace monoculaire et l'espace corporel, l'espace binoculaire. Le chapitre consacré à l'espace corporel contient un assez long résumé des expériences de Mach. Dans les autres chapitres signalons un résumé des expériences de Krohn sur les contacts simultanés, des recherches de Heymans sur le « paradoxe optique », la description de quelques appareils stéréoscopiques peu connus et particulièrement d'appareils stéréoscopiques à projection.

On trouvera en outre dans la deuxième, la troisième et la quatrième partie de l'ouvrage de Scripture un grand nombre de résumés de travaux qui ont été effectués dans le laboratoire qu'il dirige.

La cinquième partie, intitulée « passé et présent », est consacrée surtout à l'histoire des origines de la nouvelle psychologie, à la biographie de Fechner, de Helmholtz et de Wundt, et à l'exposé de la situation présente de la psychologie expérimentale dans les divers pays. M. Binet lui-même a fait, pour le livre de Scripture, un bon résumé de la situation actuelle de la psychologie en France. Notons, d'après Scripture, qu'il existe présentement un laboratoire de psychologie à l'université de Tokio et un autre à celle de Pékin. Scripture conclut

Les observations n'embrassent pas, tant s'en faut, tout le règne animal. L'auteur s'est restreint à l'étude des jeunes oiseaux et des jeunes mammifères. Il a étudié surtout la locomotion, au moment de la naissance et dans la première époque de la vie, quelques habitudes et instincts propres à la saison de l'accouplement, de la nidification, de l'incubation et des migrations. Dans cette partie de son travail, il s'élève avec beaucoup de force et de raison contre l'abus qui est fait constamment de ce mot « instinct » auquel la langue populaire donne un sens si élastique, et contre lequel on doit réagir si l'on a quelque souci de la précision. Il prouve à satiété que l'instinct des animaux n'est pas aveugle, comme quelques-uns le soutiennent encore ; mais que l'expérience individuelle joue un rôle, qu'elle contribue à l'éducation des jeunes, qu'elle crée des habitudes qui se fixeront à l'âge adulte. Il se rallie, en gros, à la thèse de Herbert Spencer qui considère l'instinct comme une action réflexe composée (p. 99), tout en insistant sur la solidité et la formation rapide d'associations dues à l'acquisition individuelle.

Parmi les chapitres théoriques, l'un des plus intéressants est celui qui a pour titre : Rapport de l'évolution organique à l'évolution mentale. La phase purement organique de l'évolution, en tant qu'elle est régie par l'hérédité, se résume en deux résultats : 1° une structure congénitale définie ainsi qu'une activité réagissante, sujette à la variation, mais par ailleurs relativement fixée et stéréotypée ; 2° une plasticité innée qui rend possible des modifications de structure et de développement, en sorte que l'individu possède la faculté de s'adapter aux conditions spéciales de son milieu particulier. Tout ceci se produit indépendamment de la conscience. — Le rôle primaire de la conscience, comme facteur dans le progrès de la race, est d'étendre dans une nouvelle voie l'adaptabilité individuelle, par l'effet d'un choix. En somme, dans la phase purement organique de l'évolution, le progrès de la race est dû soit à la sélection naturelle par l'élimination des variations défavorables, soit à la transmission de certaines modifications, soit à une tendance aux variations dans le sens de directions adaptées. Dans la phase consciente de l'évolution, l'un ou plusieurs de ces facteurs peuvent agir en augmentant la somme innée d'intelligence et en augmentant ainsi la possibilité d'une adaptation individuelle à de nouvelles conditions de vie ou bien en stéréotypant certaines adaptations particulières.

Tout ce qui précède, comme on le voit aisément, est en rapport étroit avec la question tant discutée actuellement de l'hérédité des qualités acquises. Avec Wallace et d'autres auteurs, M. Lloyd Morgan trouve convenable de restreindre le terme « variation » à tout changement d'origine congénitale et d'appliquer le terme « modification » à ceux qui sont acquis individuellement. Pour ceux qui n'acceptent pas l'hérédité des caractères acquis, il y a une grande différence entre les deux cas. Les modifications, puisqu'elles sont acquises, ne peuvent être

héritées et ne jouent aucun rôle dans le développement de l'instin ct. Quant aux variations, comme elles résultent de la sélection naturel le, elles peuvent devenir des instincts définis et stéréotypés (p. 233).

En ce qui concerne l'opinion personnelle de l'auteur sur ce point, e semble assez indécise (p. 306 et suiv.). Il trouve que s'il y a peu preuves satisfaisantes et convaincantes en faveur de la transmissio tant discutée, « cependant la variation semble, dans certains cas, avo suivi la ligne d'une modification adaptive », en sorte que « bien que l preuve d'une transmission d'habitudes acquises soit insuffisante, cepen dant quelque connexion entre la variation et la modification (au sens indiqué plus haut) est suggérée par les faits ». Il y a beaucoup d'instincts, relativement définis et stables, que l'on peut considérer comme dus à la sélection naturelle; mais si nous admettons qu'une modification adaptée a tracé la voie que la variation congénitale devait suivre, notre conception du processus de leur développement serait fort simplifié (*Ibid.*). L'auteur résume d'ailleurs en vingt propositions (p. 319-321) sa position dans le débat entre les néo-darwiniens (Weismann et autres) et les néo-lamarckiens.

L'ouvrage se termine par un chapitre sur l'hérédité chez l'homme qui contient un grand nombre de faits et un résumé intéressant des discussions récentes sur ce sujet. M. Lloyd Morgan conclut en ces termes (p. 346) : « Il y a peu ou point de preuves d'habitudes individuellement acquises chez l'homme qui seraient devenues instinctives par l'hérédité. La sélection naturelle se subordonne de plus en plus à l'évolution sociale de l'humanité civilisée et il semble probable qu'avec cet affaiblissement de l'influence de la sélection naturelle, il y a eu aussi une diminution de la faculté humaine. De là, peu ou point de preuves d'une transmission héréditaire d'augmentation de cette faculté, due à un exercice continué et permanent. »

F. Harms. Psychologie, hgg. v. D. H. Wiese; in-8°, Leipzig, Grieben. 204 pp.

A une époque où tous les deux mois en moyenne parait un nouveau traité de psychologie, on s'étonne de rencontrer celui-ci, qui, quoique publié en octobre 1897, semble dater de soixante ans. Il est vrai qu'il porte la mention « d'après un manuscrit laissé par l'auteur. »

On pourra juger de l'esprit et de la méthode du livre, d'après la courte analyse qui suit :

Première partie : La psychologie est-elle une science empirique ou philosophique? Elle est la base et le fondement de la philosophie : elle est une physique et une métaphysique de l'âme.

La deuxième partie est consacrée : « à l'essence et au concept d'âme » (dualisme, matérialisme, idéalisme, panthéisme; occasionalisme, harmonie préétablie, spinozisme, etc.); aux « facultés et activités de l'âme » (perception interne et externe; imagination et mémoire; entendement

et raison; les sentiments; la volonté; longues discussions sur le libre arbitre, le rigorisme, l'hédonisme et l'éthicisme, etc.); à la vie de l'âme (son origine d'après la théologie et la physiologie); l'immortalité du point de vue métaphysique, mystique, moral.

Suivent quelques études sur les maladies de l'esprit, la veille et le sommeil, la physiognomonie, la cranioscopie, la phrénologie et la chirognomie. Le livre se termine par cinq pages sur l'âme de l'homme, des animaux et des plantes.

Dans les rares notes et renvois, l'auteur ne cite guère que lui-même et ses autres ouvrages; il semble avoir totalement ignoré ce qui s'est fait en psychologie depuis cinquante années. Il nous paraît qu'on aurait rendu un meilleur service à sa mémoire, en laissant ce manuscrit inédit.

II. — Sociologie.

Ch. Letourneau. L'ÉVOLUTION DU COMMERCE DANS LES DIVERSES RACES HUMAINES. (Bibliothèque anthropologique. 2. XVII). — 1 vol. grand in-8, 581 pages; Paris, Vigot frères, 1897.

M. Letourneau ajoute une contribution nouvelle à la constitution de ce qu'il nomme la sociologie ethnographique. On sait quelle est, nous ne dirons pas sa méthode, mais sa manière de procéder : une thèse adoptée avant examen, une croyance d'origine sentimentale ou un jugement préconçu sur les sociétés actuelles; au lieu d'une vérification, un choix arbitraire entre les témoignages des voyageurs et quelques citations historiques puisées dans des ouvrages de troisième main; au terme intervient le *Capital* de Marx prononçant la sentence de la société capitaliste, après quoi une apocalypse, une prophétie rappelant, à la langue près, celles de la *Légende des siècles* :

> Dans l'ombre une heure est là qui s'approche et frissonne.

De telles œuvres n'ont rien de commun avec la science; mais le récit d'un naufrage peut indiquer l'écueil à éviter.

L'idée fondamentale développée ici par l'auteur est que, loin d'être l'antithèse de la guerre, le commerce en est une forme raffinée et savante. Les procédés du commerce le plus moderne laissent entrevoir des survivances guerrières héritées des races qui l'ont créé, c'est-à-dire des Sémites, Chaldéens, Juifs, Arabes et surtout Phéniciens. Que sont en effet ces commerçants primitifs? Avant tout des marchands d'esclaves. Le commerce est donc une atténuation du pillage réciproque, de la razzia, de la chasse à l'homme.

La conclusion est que le commerce a achevé de dissoudre la solidarité primitive; « que la dépravation mercantile grandisse davantage encore, devienne universelle, et l'humanité civilisée ne méritera plus guère de vivre. Dès aujourd'hui on est fondé à dire que s'il nous reste

un certain fond de désintéressement, de noblesse morale, d'altruisme, ce n'est presque plus qu'une survivance des âges anciens, souvent grossiers, féroces même, mais où pourtant ce vaste ensemble d'assez tristes choses que, pour abréger, nous appelons « l'argent » était subordonné encore à des mobiles plus désintéressés (p. 547).

Le mérite moral devenant pour l'humanité une condition d'existence! Qui s'attendait à voir un évolutionniste intolérant faire cette profession de foi kantienne ou platonicienne! L'expression de banqueroute de la science ne serait pas trop forte si jamais M. Letourneau avait représenté la science.

Les *Lois* de Platon jugeaient à peu près l'évolution du commerce comme M. Letourneau, mais « *mit bischen andern Wörtern* », avec un peu plus de poésie et sans aucune citation de voyageur.

Sans doute il importait de rompre, grâce à l'appui de la sociologie comparée, avec le préjugé de ces économistes qui nous prêchent la pacification de l'humanité par le libre-échange. Cette doctrine n'a d'ailleurs jamais été autre chose qu'un savant artifice destiné à favoriser la guerre faite par l'Angleterre à l'industrie de la France et des autres peuples continentaux. Il est bon de montrer, à la lumière de la loi des survivances et de la théorie de l'imitation, que le commerce créé par les races inhumaines et rapaces qui peuplaient la Syrie et la Chaldée fut à l'origine une forme du pillage réciproque, un passage de l'extermination des vaincus à leur exploitation durable. On est amené par là à conclure que l'évolution du commerce enseigne non la doctrine du libre-échange, mais la nécessité d'une sévère réglementation du commerce et du crédit ainsi que d'une résistance légale aux prétentions de la classe commerçante.

Mais une telle conclusion n'aurait aujourd'hui d'autorité qu'à la condition de s'appuyer sur une histoire complète du droit commercial, du droit international maritime et des institutions de crédit. Nous le cherchons vainement dans ce volumineux ouvrage où des travaux classiques, tels que celui de Cauchy, ne sont même pas mentionnés.

M. Letourneau a mis en relief avec vigueur une vérité bien connue des historiens et des ethnographes, quoique entièrement ignorée des représentants officiels de l'économie politique : c'est que le premier article d'exportation et d'importation a été l'*esclave*; c'est que les grandes places de commerce de l'antiquité, Babylone, Tyr, Carthage ont été ce qu'étaient récemment Tombouctou, Kazeh, Zanzibar, Bokhara, etc., de grands marchés d'esclaves; c'est que les Phéniciens et les Rhodiens étaient de véritables négriers. Il a mis fin ainsi à la légende puérile qui nous montrait le commerce naissant de pacifiques échanges entre le pêcheur, le laboureur, le pasteur et autres personnages de comédie. Mais pourquoi l'auteur en conclut-il que le commerce a préparé l'entière dissolution des sentiments sociaux?

Il nous semble que M. Letourneau oublie sa récente étude su

Évolution de l'esclavage. Si le commerce antique faisait avant tout afic d'esclaves, c'est que l'*outil animé* était le seul article qui pût re universellement demandé, en raison même de l'organisation omestique de la production. Se représenter le commerce comme aissant de la division du travail est une sottise ainsi que l'a vu l'auur. Dans l'antiquité, non seulement la production est locale, mais aque famille produit autant que possible ce qu'elle consomme : sa chesse consiste dans le nombre et l'habileté de ses instruments de avail, dans les choses que le droit romain classe parmi les *res mancipi*, le sol, le bétail, les esclaves. Or le commerce du bétail est local ; e commerce général, c'est-à-dire le commerce des caravanes, ainsi que le commerce maritime, ne peut avoir pour objet, outre certains rticles de luxe, tels que les belles armures et les étoffes de pourpre, qu'une valeur universellement acceptée, savoir l'esclave, notamment 'esclave femelle. C'est même pourquoi la femme esclave fut la première nité monétaire, dans l'ancienne Irlande, tout comme dans le Zanzebar et le Congo actuels.

Ajoutons que les états demi-communistes, tels que la cité athénienne, ient de grands consommateurs d'esclaves, et nous serons amenés à nclure que le commerce esclavagiste est une conséquence de l'*altrisme économique*, si du moins l'on donne au terme d'altruisme non sens poétique dont l'avait affublé Auguste Comte, mais le sens entifique désignant un état social où la personnalité n'est comptée ar rien.

M. Letourneau nous montrait dans son récent livre sur l'*Évolution l'esclavage* que cette institution, inventée par les races supérieures imitée par des races plus sauvages, a contribué à mettre fin, non llement au cannibalisme, mais aux sacrifices humains et aux erres d'extermination. De même le commerce des esclaves a créé s habitudes d'échange, des forces économiques qui ont dissous altruisme antique. Mais loin de mettre fin au désintéressement, elles nt préparé le seul état social où il fût possible, celui où la personne, essant d'être un outil animé, est traitée juridiquement comme une fin de l'État parce qu'elle en est devenue l'élément. Si l'auteur dédaignait moins l'histoire du droit en général et celle du droit romain en particulier, il eût pu suivre pas à pas ces effets de l'évolution du commerce. A vrai dire cette tâche a été faite, et de main de maître, par Sumner Maine, que M. Letourneau ne fera certes pas oublier.

GASTON RICHARD.

H.-F. Secrétan. LA SOCIÉTÉ ET LA MORALE. 1 vol. in-12 de III-400 pages. F. Alcan, éditeur, Paris, 1897.

Par la méthode, les préoccupations humanitaires, la culture classique, l'optimisme imperturbable, l'auteur semble être un survivant du XVIIIe siècle : sous prétexte de résoudre les problèmes sociaux actuels,

il remonte aux temps préhistoriques et les étudie au moyen des documents fournis par la littérature hellénique. Le rationalisme l'aveugle, au point de lui faire voir dans la Cène chrétienne une survivance de l'anthropophagie (p. 197) et de lui faire écrire que les peuples chrétiens ont grandi « malgré l'Évangile » (p. 328). Il est fort en colère contre le pessimisme ; « la morale révèle le fond optimiste de l'humanité » (p. 255) ; « le sacrifice n'est pas un idéal moral » (p. 207). Souvent il est tout naïvement utilitaire ; « c'est le bien, c'est l'expression des besoins généraux d'une société qui dicte le devoir de l'individu » (p. 107) ; — « le bien, c'est tout ce qui contribue à conserver la vie entière et à la perpétuer » (p. 129).

M. Secrétan est grand partisan des retraites pour les ouvriers, et cela pour une raison singulière : « l'ouvrier qui bâtit une maison est aussi digne d'intérêt que les fonctionnaires et les instituteurs » (p. 298).

Le chapitre sur la population est parfaitement traité et je n'ai rien lu de meilleur sur cette question.

En terminant, je signale une singulière erreur : M. Secrétan attribue à Renan (p. 97) une opinion diamétralement opposée à celle que le grand penseur a émise sur l'immortalité personnelle (cf. *Histoire d'Israël*, t. IV, p. 191 et p. 319).

G. Sorel.

L. Tillier. Le mariage, sa genèse, son évolution. 1 vol. in-8° de 318 pages. Société d'éditions scientifiques, Paris, 1898.

La plus grande partie de ce livre est une vulgarisation des vulgarisations, sans aucune recherche juridique. L'auteur se donne beaucoup de mal pour reconstituer l'homme primitif, à grand renfort d'hypothèses transformistes ; personne n'ayant vu de *primitifs*, ne peut le contredire. Enfin il cherche à déterminer les tendances actuelles : il croit que la société imposera aux hommes autant de chasteté et de fidélité qu'elle en impose déjà à la femme : il est à craindre que le contraire se produise et que la femme s'émancipe purement et simplement.

G. Sorel.

S. Fragapane. Il problema delle origine del Diritto. 1 vol. in-8°, 296 pages. Rome, Lœscher, 1896.

M. Fragapane a eu pour objet d'accorder les deux conceptions qui se disputent la philosophie du droit, l'une qui y voit une réaction de la société sur ses membres, l'autre qui en fait une garantie de la personnalité. Cet accord, la méthode génétique peut seule le fournir. Mais comment la pratiquer? En lisant la plupart des sociologues évolutionnistes, on pourrait croire que le but de leurs travaux est d'apporter une confirmation à l'hypothèse philosophique de l'évolution universelle. Volontiers ils remontent, sinon jusqu'à la nébuleuse, du moins

jusqu'à l'irritabilité de la cellule et à l'instinct de l'animal. L'auteur se défend de concevoir ainsi la recherche génétique. Le droit caractérise à ses yeux les agrégations humaines; il n'est point nécessaire de descendre au-dessous. Par là même l'objectivisme pur et simple ne saurait être ici de mise; appliquée au droit, la méthode génétique doit être historique, en d'autres termes sa donnée propre est la corrélation du développement mental et du développement de l'association. La société est-elle formée par la conscience ou la conscience par la société? On laissera de côté toute hypothèse de ce genre. Toute recherche psychologique conduit à un fait social et toute recherche sociologique à un fait psychique. Bref, en droit, la recherche génétique doit débuter par la distinction de trois sortes de facteurs, les facteurs présociaux (biologiques, physico-psychiques élémentaires), les facteurs extra-sociaux (physiques, climatologiques), les facteurs sociaux, qui sont eux-mêmes ou des motifs sociaux universels, c'est-à-dire communs à tous les groupes que connaissent les ethnographes, ou des motifs sociaux relatifs, c'est-à-dire propres à un groupe donné.

La recherche génétique ainsi délimitée, l'auteur écarte l'hypothèse d'une élaboration inconsciente de l'idée de droit, élaboration qui précéderait et déterminerait l'organisation juridique. La conscience du droit n'est pas antérieure à la formation du pouvoir social, qui impose des règles de conduite aux individus. On a parlé parfois de hordes anarchiques, mais de tels groupes humains n'ont jamais été observés : toujours il y a une certaine autorité de la communauté sur l'individu. De cette autorité résultent les *normes* ou règles de conduite entre lesquelles s'établit une sélection, dont l'étude suffit à rendre compte de l'origine du droit. Un grand nombre de règles sont imposées par la nécessité physique : telle la vendetta. Parmi celles-ci l'opinion en impose certaines autres qui deviennent des devoirs; enfin, parmi ces devoirs, il en est que l'autorité pourvoit d'une sanction, ce sont les lois. Remarquons-le, cette création des sanctions procède inévitablement du développement social. Elle apparaît avec l'autorité des chefs, comme le montre le tableau ci-dessous.

Phase sociale préjuridique.	Hordes nomades acéphales, ou n'ayant qu'un chef précaire.	Vengeance du sang illimité, individuelle et collective.
Phase sociale juridique arbitrale.	Groupes à structure domestique, avec chefs héréditaires ou électifs. Sanctions sans force coercitive entre individus de familles diverses, mais coercitive à l'intérieur des familles.	Formes arbitrales limitant la vengeance; talion et composition.

Phase sociale juridique exécutive.	Groupes à structure politico-militaire avec chef stable ou hiérarchie de chefs stables. Sanction coercitive dans tous les cas.	Forme obligatoire du talion et de la composition; intervention impérative du pouvoir dans l'application de l'un et de l'autre.
Phase sociale juridique législative.	A laquelle correspond la délégation de la fonction judiciaire de la part du pouvoir politique.	Substitution de l'état à la partie lésée. Peine de mort, amendes, confiscation. Délits de lèse-majesté.

Mais par là même le droit est condamné fréquemment à un arrêt de développement. Aux règles qui pourvoient à la défense des membres de la société, le pouvoir ajoute des règles nouvelles destinées à assurer sa propre défense. Par là même, au lieu de se borner à personnifier la société, il est amené à empiéter sans cesse sur elle. Ainsi se produisent les catastrophes du droit. La partie variable des règles juridiques étouffe la partie stable. Dans les races humaines, le développement normal du droit a été l'exception. En quoi a-t-il consisté? Dans l'ascension et l'affranchissement de la personnalité. L'homme est né esclave, mais l'histoire du droit est l'histoire de son émancipation. C'est qu'il y a correspondance entre le processus de la personnalité et le processus social. Le processus social le plus élevé n'est autre que celui de la distinction des personnes. La thèse de l'autonomie est néanmoins une illusion, puisqu'elle méconnaît la condition sociale du droit.

L'œuvre de M. Fragapane est forte et ingénieuse. Elle montre que l'auteur a su se préserver des tendances unilatérales. Néanmoins la critique scientifique a un reproche à lui faire. Comme tant d'autres sociologues mal affranchis des habitudes dogmatiques et littéraires, M. Fragapane n'a pas un souci suffisant de la preuve. Il affirme, affirme, affirme. C'est à vrai dire le procédé de composition de beaucoup d'auteurs en renom, mais est-ce ainsi que l'on fait une science? Jetons un coup d'œil sur le tableau que nous venons de reproduire. N'y lit-on pas une série de lois qui suppose l'achèvement de la science des origines du droit? Aussi estimons-nous que la partie la meilleure de l'œuvre de M. Fragapane est celle où il montre la nécessité d'affranchir l'étude génétique des choses sociales de l'influence exagérée de la philosophie évolutionniste.

GASTON RICHARD.

Dr A. Vazeille. LA QUESTION SOCIALE EST UNE QUESTION DE MÉTHODE, 90 p. Giard et Brière, 1897.

Dans une courte préface, l'auteur nous apprend qu'il détache cet opuscule d'un ouvrage en préparation sur la question sociale. L'idée dominante lui en a semblé à la fois très neuve et très féconde : le mal

social tient surtout à ce que la science sociale n'est pas constituée ; la science sociale n'est pas constituée, parce qu'elle ne pratique pas la méthode. Qu'on lui donne la méthode, et elle sera fondée ; et le problème social sera résolu.

On demandera sans doute ce qu'il faut entendre par *la méthode?* C'est l'analyse et la synthèse appliquées à des données positives (données des sens ou de la conscience), sous cette double condition que le savant évitera la prévention et aura la passion du vrai. Ainsi sont devenues possibles les sciences de la nature, avec Bacon et Descartes; ainsi se fera la science sociale ou économique.

Une telle science est possible, puisque les faits économiques sont des faits positifs : pour en établir l'idée d'ensemble et les thèses fondamentales, il suffira donc, après en avoir fixé le but, de montrer que la méthode est bien ici l'analyse préparant la synthèse. Le but humain, au témoignage de la conscience, c'est le développement complet de l'individualité, c'est-à-dire des besoins, en *hauteur* (nombre des besoins satisfaits), en *profondeur* (degré de satisfaction de ces besoins), et en *étendue* (nombre des individus participant à cette satisfaction).

D'autre part, le simple bon sens nous apprend encore que ce but n'est pas atteint par le développement fatal d'un mécanisme, ou par le caprice d'une liberté arbitraire; mais seulement par l'action éclairée de l'homme selon la nature. Tout se ramène donc à une question de méthode : par quels moyens l'activité humaine peut-elle atteindre le but qui vient d'être indiqué ?

La biologie et la psychologie (entendez la nature et l'intelligence), qui forment la double base de la science économique, procèdent par analyse et synthèse : *a priori*, il doit donc en être de même de cette science. Le fait social essentiel est en effet la division du travail (analyse), ordonnée par une synthèse qui seule peut en tirer la complète réalisation de la fin humaine. L'action initiale de l'individu isolé est imparfaite à la fois en quantité et en qualité; mais elle met en parfaite harmonie la production et la consommation. La division du travail corrige cette imperfection; mais, lorsqu'elle agit seule, produisant le progrès en hauteur et en profondeur, non le progrès en étendue, elle entraîne une disproportion croissante de la production et de la consommation.

Une synthèse est donc nécessaire; et cette synthèse ne s'établit pas mécaniquement dans le système, d'ailleurs très peu consistant, des prix : car les prix s'établissent d'après la faculté de payer; et celle-ci n'est pas en rapport avec les besoins. La difficulté, dans le système actuel, est insoluble parce qu'il repose sur deux principes contradictoires : la division du travail et la liberté anarchique. Puisque la production est sociale, la liberté individuelle ne peut être absolue; et de même la répartition ne peut être livrée au hasard.

La synthèse scientifique doit être à la fois sociale et individuelle. Sociale, elle se propose de *collecter* les buts individuels et d'y faire

correspondre la somme des travaux individuels; puis de *collecte* produits individuels pour en faire la masse partageable. Individu elle consiste dans le travail de répartition, qui reproduit en inverse la totalisation préalable. En un mot, la synthèse, c'est le lectivisme établi définitivement sur la méthode; le collectivisme la vérité parce qu'il est la méthode elle-même.

L'individualisme est le point de départ et le but final; le sociali est le moyen; et ainsi se trouvent réalisés les trois termes insépara de la devise révolutionnaire : liberté rationnelle, liberté pour (égalité), association (fraternité). Ainsi enfin le problème social résolu selon la nature, qui donne à la fois le but individuel, o *droit*; l'égalité des buts, c'est-à-dire l'*ordre*; enfin la *loi*, qui es moyen le meilleur de réaliser le but.

Résumons. La logique règne sur la nature comme sur la pensée découverte de la méthode a déjà fondé les sciences de la nature méthode peut de même créer la science et résoudre la ques sociale; mais, parce qu'il s'agit de l'homme, la synthèse ici n'est fatale; elle ne s'accomplit qu'avec le concours éclairé de l'ac humaine. Étant donné l'individualisme, comme but final, la synt n'est possible que dans le collectivisme, dont la méthode donne a la démonstration rigoureuse et la formule exacte.

M. Vazeille est un croyant; il a foi dans la réalité de l'or logique; et cette loi de l'intelligence est indubitablement pour lui loi des choses. Mais comme tous les croyants, il paraît peu souci de consulter les faits; il lui suffit d'avoir déduit des postulats de sa une série de conséquences pour affirmer qu'il a solidement démo ces mêmes postulats. Si nous admettons avec lui, en premier l qu'une entière systématisation des éléments sociaux est possible serait vraiment la perfection de la vie sociale; en second lieu, que but humain est purement individuel; enfin que le problème éco mique est équivalent à tout le problème social, peut-être devrons-n aussi le suivre dans ses conclusions, accepter le collectivisme, et l tendre comme il l'entend.

Mais il ne nous donne aucune preuve du premier de ces postula car ce n'en est pas une que de dire : la systématisation est con vable, donc elle est possible. Il faudrait établir qu'elle est conceva au fond, et non pas dans les mots seulement; de plus, on joue ici le mot *possible*, qui contient tout le problème, puisqu'il s'agit savoir si les lois de la logique s'appliquent exactement aux choses.

Le second postulat, l'individualisme final, est trop brièvement disc pour s'imposer à quiconque ne l'aurait pas d'avance admis; et d'a leurs, s'il faut s'adresser au bon sens pour le fonder, dirons-nc encore que la question sociale, dont la solution dépend de ce postul est seulement une question de méthode?

Sur le dernier point, la position prise par M. Vazeille manque netteté : il semble bien s'occuper seulement du problème économiq

et cependant il a revendiqué pour la science sociale le droit de s'appuyer sur toute l'expérience, subjective ou objective, ce qui semble bien entraîner la réintroduction dans la science de l'élément idéal.

Il n'est pas jusqu'à l'analogie historique qui paraît lui avoir suggéré son livre, qui ne nous semble singulièrement contestable. L'œuvre de Descartes a-t-elle duré pour avoir permis d'éliminer définitivement l'erreur et de fixer la vérité absolue dans les sciences? ou son mérite n'est-il pas plutôt d'avoir éveillé l'attention sur les limites de l'esprit humain, d'avoir ouvert une voie plus large à l'esprit critique, d'avoir, en un mot, posé une question que M. Vazeille résoud un peu vite, la question du rapport des idées aux choses?

De ces pages, nous ne trouvons guère à retenir qu'un conseil donné aux collectivistes : le conseil de cultiver la logique. Et, du moins tant qu'il s'agit de théorie, le conseil peut être bon; mais qui pourrait le trouver suffisant?

Au surplus, si M. Vazeille s'est mépris sur l'importance pratique de cette question de méthode, on pourrait trouver à glaner dans son opuscule bon nombre d'indications intéressantes, qu'on souhaiterait de voir plus développées. Attendons, pour juger sa doctrine, qu'il nous ait donné l'ouvrage annoncé, et souhaitons qu'il complète ses déductions par une critique solide des fondements sur lesquels il les fait reposer.

MARCEL BERNÈS.

Dr Laupts. PERVERSION ET PERVERSITÉ SEXUELLES. Georges Carré, éditeur, 1896.

M. le Dr Laupts publie chez Carré un assez long ouvrage sur la *perversion sexuelle.* M. Zola, qui a communiqué à l'auteur un très curieux document, sorte de confession à lui adressée par un malade, a écrit une courte lettre-préface.

Dans ce livre, le Dr Laupts a fait, avec beaucoup de compétence, l'histoire, la psychologie, la physiologie et même l'anatomie des invertis; puis il a abordé la difficile question du traitement et proposé une prophylaxie, des remèdes, des régimes qui font autant d'honneur à la science du médecin qu'à la pénétration du psychologue. Nous regrettons que le caractère du sujet nous empêche d'en faire ici un exposé détaillé, et de nous livrer à une discussion qui serait d'ailleurs très favorable à M. le Dr Laupts, mais nous voulons au moins dire que son étude abonde en observations intéressantes et en remarques ingénieuses; elle sera lue avec intérêt et profit par les magistrats, les médecins, les philosophes, par tous ceux qu'intéresse la question de la perversion sexuelle.

Pourquoi faut-il que dans un livre sérieux, le Dr Laupts ait cru devoir faire place au cas d'Oscar Wilde et l'étudier longuement, sans omettre aucune des phases de cette affaire retentissante.

Ce cas n'est pas en lui-même plus significatif que les cas moins

célèbres que tout médecin trouve dans sa clientèle et quand on fait, comme le Dr Laupts, œuvre de science sur un sujet aussi spécial, peut-être conviendrait-il d'écarter soigneusement les scandales contemporains. Sans aucun doute, un fait divers scandaleux peut présenter un intérêt scientifique, mais en général ce n'est pas par cet intérêt qu'il séduit tous les lecteurs et des malentendus de ce genre doivent plutôt être évités.

Dr Dumas.

III. — Histoire religieuse.

Ch. Renel. L'Évolution d'un Mythe. — Açvins et Dioscures. (*Annales de l'Université de Lyon.*) In-8°. Paris, Masson, 1896, 300 pp.

Dans une introduction, d'allure philosophique, M. R. montre qu'il est nécessaire de ne voir, dans les mythologies, que l'œuvre des imaginations primitives : seules, elles ont été assez vives et assez simples, assez poétiques et assez croyantes pour créer les métaphores et les mythes qui constituent le Rig Veda. Les lois de la composition mythique, comme celles de l'inspiration poétique (p. 11), sont les lois ordinaires de l'imagination créatrice. Encore maintenant le poète pense par allégories, par analogies concrètes. Seulement la matière sur laquelle l'imagination travaille, a changé au cours des temps. Le lyrisme moderne rassemble des idées d'une extrême complexité; les conceptions religieuses du poète védique avaient, au contraire (p. 4), une « matière » nécessairement « simple et mystérieuse », mais aussi « très commune » et « très variable », puisque c'étaient des idées de primitif qui jouaient sur ce fonds. Il fallait un phénomène fréquent mais intéressant en même temps, pour que le mythe fût possible et fût créé, et il fallait que ce phénomène fût assez multiforme pour permettre une indéfinie combinaison d'images comme on en trouve à l'origine. Or les phénomènes naturels n'étaient nullement mystérieux pour l'Aryen préhistorique. Au contraire, le feu était à la fois assez mobile et assez proche, et, pourtant, assez étonnant pour l'homme de ces temps. Les différentes formes du feu, voilà donc l'objet de toute mythologie. Telles sont les idées que M. R. va appliquer dans l'étude du mythe indou des Açvins, de son origine, de son évolution.

Les Açvins, selon lui, ne sont nullement des dieux de la nature; ils ne sont pas les dieux crépusculaires (il n'y a pas de crépuscule aux Indes) (p. 226) : ils ne sont pas des personnifications du feu céleste opposé au feu terrestre. Dieux jumeaux, aux épithètes multiples, aux rôles nombreux et divers, ils représentent, dit M. R., un couple de faits qui a longtemps frappé l'imagination humaine : celui de la libation et de la flamme (p. 63-7). Ils correspondent à la transformation miraculeuse du liquide obscur en feu éclatant. — Autour de ce centre l'évolution du mythe groupa les images. Les flammes sont les chevaux du feu, de là le nom des Açvins (ceux qui ont des chevaux, les dieux

de l'origine de la flamme). Le nom une fois formé, l'influence créatrice du langage fonctionne ; elle dirige et accélère le mouvement (p. 67, p. 141). Des mythes naissent en foule : les Açvins (libation-flamme) sont l'origine du feu, ce sont donc eux qui amènent le dieu Agni (le feu). Ils entrent ainsi en relation avec les images touffues qui représentent le feu ; des généalogies, des épisodes mythiques sont inventés pour expliquer leurs rôles envers les différentes formes du feu (Agni) dans le sacrifice. Les Açvins deviennent de cette façon des sacrificateurs divins. Dans le Rig Veda, les Açvins sont déjà des êtres liturgiques ; les autres textes de l'antiquité brahmanique ne feront qu'accentuer ce rôle : ils feront presque disparaître leur nature primitive, sous un amas d'idées légendaires et mystiques. Le souvenir de ces dieux s'éloigne encore dans l'Épopée indoue ; l'âge littéraire du mythe commence, si les épisodes s'en conservent, quelques-uns même très nets (ex. p. 200) ; les Açvins se fondent enfin dans le panthéisme indou et, de nos jours, ne survivent plus que dans l'érudition.

Le noyau primitif du mythe était ainsi la dyade du feu et de son origine. Telle est aussi la physionomie native, indo-européenne, du mythe des Dioscures. Mais on ne peut parler que d'analogies et de symétries quand on compare le mythe grec et le mythe indou. L'anthropomorphisme grec eut vite fait d'humaniser les deux dieux ; on leur donna des attributs spéciaux ; on n'en fit plus que des héros, puis enfin, comme il arrive souvent, des divinités stellaires. — Mais sous toutes ces formes, M. R. retrouve toujours l'image centrale du feu du sacrifice. La naissance, la vie des Dioscures, sont les figurations des métamorphoses de la libation. Et, conclut-il, la nature de ces dieux ne se montre-t-elle pas dans leur identification finale, persistante jusqu'à nos jours, avec le feu Saint-Elme, les esprits follets et protecteurs du matelot ?

Le livre de M. R. se fait remarquer par la réelle conscience et l'effort philosophique. Le dépouillement des textes a été extrêmement complet en ce qui concerne le Rig Veda. Les autres parties du livre étaient moins essentielles aux yeux de l'auteur, aussi y trouverait-on de véritables lacunes. — La méthode était juste dans son principe : expliquer la mythologie par des lois psychologiques. Malheureusement ce travail et ce talent ont été mis au service des principes trop absolus posés par M. Regnaud. S'il est vrai que le sacrifice, la libation, le feu ont un rôle dans les Vedas, les idées qui s'y rapportent n'en peuvent expliquer qu'une partie. En tout cas on ne peut admettre la déduction de M. R. Le feu n'est, ni en fait ni en droit, la seule matière des mythes ; les Aryens, comme toutes les autres races, ont réfléchi sur bien d'autres sujets : l'origine du monde, de la mort, le déluge, les esprits, furent l'objet des constructions mythiques de l'humanité, tout aussi fréquemment que le feu.

C'est cette méthode symbolique d'explication des faits et des textes qui ôte une grande partie de sa valeur au travail de M. R. Elle le

conduit à des procédés que nous ne pouvons taire : comme de traduire *prthivī*, qui, comme substantif, veut toujours dire la terre, par « la large [libation] » (p. 146, p. 187, p. 77); comme d'admettre que les Indous ont divisé le monde et les divinités en trois régions : ciel, terre, enfer, alors que, justement, les Indous n'ont pas cru à un enfer souterrain, et que pour eux, c'est la région de l'atmosphère qui en tient lieu (p. 160, p. 112). — La théorie de MM. Regnaud et R. est d'autant plus hypothétique qu'elle tend constamment à reconstituer « une pensée antérieure aux hymnes » (p. 91, p. 115), aux textes eux-mêmes, ce qui sera de longtemps infiniment dangereux, et, en tout cas, moins philologique et moins philosophique que la systématisation des textes eux-mêmes.

MARCEL MAUSS.

IV. — Logique.

Denis Mercken. UN PROBLÈME DE LOGIQUE : LE PRINCIPE INDUCTIF. — Brochure de 25 p. Hasselt.

M. Mercken s'est fait au sujet du problème de l'induction une théorie personnelle, qu'il expose ici. A ses yeux, il y a deux inductions, l'une relative aux propriétés, et qui repose sur le *principe d'identité* (cette eau est solidifiable, toute eau est solidifiable) ; l'autre relative aux rapports, et qui est la seule reconnue par la plupart des logiciens. Encore a-t-on souvent confondu cette dernière avec la *généralisation anticipative* (tous les cygnes sont blancs), laquelle n'admet à l'ordinaire que la probabilité, tandis que l'induction requiert la certitude. Or aucun logicien n'a donné à cette certitude de base solide. Reid et Royer-Collard (dont la théorie est identique à celle de Reid, M. M. établit ce point contre M. Lachelier), Stuart Mill, M. Lachelier et M. Janet, tous y ont échoué. M. Janet, en particulier, a tort de voir dans le principe de l'uniformité de la nature un cas du principe de causalité. En réalité, le principe de l'induction n'est autre que le *principe de relativité*. (Toute chose n'est que par ses relations avec les autres choses.)

Telle est la thèse de M. M. Il nous paraît avoir raison contre M. Janet. Mais est-il bien sûr que le principe de relativité garantisse la constance du rapport entre tel effet donné et telle cause donnée? Est-il sûr, d'autre part, que l'induction requière la certitude absolue? M. M. gagnerait, croyons-nous, à relire sur ce point les observations de Cournot dans le tome I de l'*Essai sur les fondements de nos connaissances* (Ch. 4).

J. SEGOND.

A. Faggi. SULLA NATURA DELLE PROPOSIZIONE LOGICHE. Brochure de 30 p., Palerme, Alberto Reber.

M. Faggi discute dans ce travail les vues de Lange relatives à la Logique (Lange, *Logische Studien*), et par la même occasion celles

de plusieurs logiciens et mathématiciens, tels que Masci, Schröder et Boole. D'après Lange, la théorie de Kant sur les rapports de l'entendement et de la sensibilité est erronée; la synthèse, nécessaire à toute connaissance, est l'œuvre de l'intuition sensible. Il n'y a pas de propositions analytiques; les principes de la Logique tirent leur caractère apodictique de l'intuition, tout comme ceux des mathématiques; et cette intuition est celle de l'espace, car l'intuition du temps dérive de cette première intuition. Les figures géométriques destinées à illustrer les concepts logiques seraient donc en réalité le véritable fondement de la certitude logique. Grâce à cette conception, la logique du probable acquiert le même caractère apodictique que la logique du nécessaire. Enfin, le nombre et la science du nombre relèvent de l'intuition spatiale. — M. F. conteste ces assertions. A ses yeux, le concept est différent par nature de la grandeur, l'intuition du temps ne se ramène pas à celle de l'espace (le contraire serait plus admissible); le nombre ne dérive pas *logiquement* de l'intuition spatiale. Logique et science de la grandeur peuvent se venir mutuellement en aide; elles n'en sont pas moins des sciences distinctes. Aussi, quelque légitime que soit la sujétion de la Logique au calcul (en vertu de la théorie, parfaitement légitime, de la quantification du prédicat), on ne fera par là que développer la Logique, on ne la renouvellera pas essentiellement. Et même cette transformation de la Logique l'amoindrira en lui ôtant sa clarté, en dérobant à elle-même la pensée devenue toute mécanique, en faisant de la Logique une *mathematica nescientis se numerare animi.*

J. SEGOND.

Dr G. Glogau. DIE HAUPTLEHREN DER LOGIK UND WISSENSCHAFTLEHRE. 1894. Lipsius et Tischer (Leipzig et Kiel).

L'ouvrage de M. Glogau est à la fois une logique et une métaphysique : fidèle à la tradition allemande, dont la philosophie d'Hegel est la source, l'auteur ne se contente pas de faire un exposé sec et froid des règles de la logique formelle ou des méthodes scientifiques : tout cela n'est pour lui que l'échafaudage nécessaire pour élever l'édifice de la connaissance, aussi le considère-t-il seulement comme un accessoire indispensable; mais c'est l'édifice lui-même qui l'attire. La logique, à ses yeux, se ramène à la théorie de la connaissance, et, comme telle, si elle a son fondement dans la psychologie, elle doit se perdre dans la métaphysique; l'auteur, dans son opuscule, fait donc une large part à la métaphysique.

Des deux parties que comporte le livre de M. Glogau, la première, les théories logiques proprement dites, n'a que peu d'importance : elle s'occupe du jugement, du raisonnement, des principes de la synthèse progressive et régressive, c'est-à-dire de l'induction et de la déduction, et enfin du concept et de la classification. Un tel sujet laissait peu de place à l'originalité. Nous noterons seulement les points suivants.

L'auteur est un des adversaires de la quatrième figure du syllogi
elle n'a aucune raison d'être, elle est une création artificielle,
Galenus est l'auteur. — Le concept est la forme constante de la li
d'éléments différents et cette liaison présente une indépendance
tive en face de l'apparition et de la disparition des éléments consti
de l'objet. Il cherche, comme phénomène total, à envelopper la r
avec toutes ses formes particulières et, par conséquent, il s'opp
elle; car elle est toujours unilatérale (*einseitig*) et toujours change
La vérité s'oppose donc à la réalité : la vérité, c'est l'essence q
concept exprime et que la réalité n'atteint jamais. — A la fin de
première partie, M. Glogau nous fait pressentir le fond de sa p
en opposant l'empirisme à la spéculation et il nous apparaît déjà c
un métaphysicien, plutôt que comme un logicien. Il nous montre
la spéculation le complément nécessaire de la science empirique.
ne connais que ce que tu crées, dit-il; aucune ligne n'existe po
que tu ne l'aies tirée toi-même intérieurement. Le macrocosme
connu que par le microcosme. Sans doute la spéculation, comme
connaissance, est un effort qui ne peut jamais aboutir; mais s
demeure toujours une approximation et si elle le sait, elle n'e
cependant pas moins nécessaire. La spéculation est le pôle oppos
science empirique de l'entendement. Celle-ci ne s'occupe que du n
des substances dans le temps et dans l'espace. Celle-là brise la div
de ces touts qui s'offrent à moi et ne parviennent à l'existence, re
de qualités sensibles multiples, que parce qu'ils sont représenté
un mot, la spéculation donne une âme une et analogue à l'âme hu
aux images spatiales. Elle en fait des êtres non spatiaux, qui dans
replis profonds présentent avec nous une certaine parenté. » On
reconnaître sans peine dans cette théorie l'influence de Kant.

La deuxième partie du livre de M. Glogau a pour objet de fixer
mieux décrire, le monde de concepts qui résulte de l'analyse et
synthèse des phénomènes, en un mot de nous montrer l'œuvre
spéculation. Elle porte sur une triple série de concepts : 1° les cor
fondamentaux qui donnent naissance à notre conscience du n
extérieur, 2° les concepts fondamentaux de l'intuition interne,
concepts fondamentaux des rapports réciproques de l'intuition ex
et interne. Cette division ne rappelle-t-elle pas à s'y méprendre le
sortes de lois que reconnaissait Descartes, lois de la pensé
l'étendue, et de l'union de l'âme et du corps? Nous ne suivron
M. Glogau dans le détail de ses théories. Nous nous contenteron
quisser à grands traits sa conception métaphysique. Avec l'idé
post-kantien, notre auteur pose en principe qu'il n'y a pas d'objet
sujet. Ce qui existe, c'est un sujet, dans lequel se déroulent des
vements internes et des intuitions objectives. L'espace et le tem
nous sont pas extérieurs; ils sont en nous. La connaissance es
hallucination vraie : l'*imagination objective* n'a pas une autre or
ne dérive pas d'une autre source que le rêve, c'est-à-dire l'*imagin*

subjective. Cette source, c'est une activité intellectuelle particulière, exercée par nous, et lorsqu'elle cesse, le monde réel comme le monde rêvé tombent dans le néant. Ce que nous appelons la réalité, c'est l'expérience intense continue, qui implique dans son fondement la faculté d'intuition dans le temps et l'espace. Par là se trouve ruiné le matérialisme. Le monde matériel n'est que l'intuition d'essences intelligibles : c'est un royaume d'êtres intelligibles et insensibles, de monades : M. Glogau semble opérer un retour vers la conception leibnitzienne de la matière.

Mais la connaissance des choses extérieures trouve son complément dans une activité supérieure de l'âme. L'âme brise ses limites naturelles, elle abandonne le corps, « comme le fruit son écorce », et elle s'élance vers une existence plus haute. La vraie vie de l'âme consiste dans la connaissance de Dieu, étrangère à toute excitation basse et qui ne peut s'évanouir avec l'existence sensible. Dieu est le lieu de la vérité, Dieu est la vie; et la vérité religieuse est la plus sûre et la mieux fondée de toutes les connaissances.

Telles sont les conclusions de M. Glogau. Nous retrouvons la même tendance au mysticisme, le même esprit religieux que dans ses publications antérieures : pour lui, la philosophie demeure toujours à la fois science du monde et élévation vers le divin.

L. GRANDGEORGE.

Dr Heinrich Gomperz. ZUR PSYCHOLOGIE DER LOGISCHEN GRUNDTHATSACHEN. Franz Deuticke, Leipzig und Wien, 1897. 103 p.

L'auteur de cette étude défend, avec quelques atténuations, la thèse nominaliste que les concepts et la pensée discursive ne sont possibles que par les mots. Il se sert surtout, pour essayer de l'établir, de discussions et de raisonnements. Quelques pages de bonnes observations, recueillies sur un certain nombre de personnes s'adonnant, une partie au moins, à des occupations moins verbales que celle de philosopher, seraient plus convaincantes et prouveraient d'ailleurs probablement, à en juger par les observations de ce genre qui ont été publiées jusqu'à présent, contre la doctrine de l'auteur.

B.

Gustav Wolff. ZUR PSYCHOLOGIE DES ERKENNENS. Leipzig, Engelmann, 1898. 34 pages.

L'auteur part du fait de l'adaptation téléologique à leur milieu qui constitue un caractère essentiel des êtres vivants et étend le principe de l'adaptation au phénomène de la connaissance elle-même, en admettant une harmonie entre les formes de l'intuition et de la pensée et les formes de l'être.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Philosophical Review.

Janvier-septembre 1897.

D. G. RITCHIE. *Rapports de la Logique et de la Psychologie.* — M. Ritchie, frappé de la confusion fréquente entre la logique et la psychologie, cherche à montrer les inconvénients qui en résultent pour les différentes opérations logiques. On mêle à tort la question de l'*origine* de nos connaissances avec celle de leur *validité*. De là des théories comme celle de Stuart Mill sur l'inférence. Psychologiquement, l'esprit va du particulier au particulier; logiquement, il part de l'universel. Cette confusion est le plus grand obstacle aux progrès de l'idéalisme; elle est cause, en effet, que celui-ci est identifié avec l'*intuitionnisme*, c'est-à-dire avec un appel à la conscience vulgaire. Au reste, le double caractère de la psychologie, à la fois science particulière et science du sujet, la rapproche de la logique, car la connaissance du sujet appartient d'une part à la Logique et de l'autre à l'Épistémologie.

J. D. D. R. LOGAN. *Le concept de la* Φυσις *chez Aristote.* — M. Logan nous montre dans le concept aristotélicien de la Φυσις une transformation de l'hylozoïsme présocratique, lequel faisait de la nature une volonté matérielle et brutale, en un hylozoïsme nouveau, lequel nous présente la volonté inconsciente de la nature comme déterminée par des entéléchies immanentes et finalement par une entéléchie transcendante, un esprit absolu. Aristote applique ainsi aux phénomènes la philosophie des Idées, et il transforme l'Idée du Bien en un moteur absolu et personnel.

JOHN DEWEY. *La psychologie de l'effort.* — Plusieurs théories sont en présence au sujet du sentiment de l'effort, les uns voulant l'expliquer d'une manière purement spirituelle, les autres au moyen d'éléments sensibles. Cette dernière explication paraît la meilleure. Mais le problème véritable consiste à déterminer quels sont les éléments sensibles qui donnent lieu à ce sentiment. Or il semble qu'il consiste proprement dans la conscience d'un conflit entre deux groupes de sensations habituelles qui ne parviennent pas à coïncider d'une manière complète, l'un de ces groupes représentant la fin que l'on se propose, et l'autre les moyens que l'on emploie pour y atteindre.

PROFESSEUR S. S. LAURIE. *La métaphysique de T. H. Green.* — Nous avons ici une critique rigoureuse de l'idéalisme de Green, qui fait du

monde un système de relation n'existant que pour un sujet universel et qui prétend néanmoins sauvegarder l'existence des esprits finis et leur liberté.

Ernest Albee. *Le système de Gay.* — M. Albee, étudiant la *Dissertation préliminaire* de Gay mise en tête de la traduction de l'*Origine du mal* de King (1731), y trouve une exquisse complète de la morale utilitaire (en tant que celle-ci repose sur une base purement égoïste). Gay est également le précurseur de la doctrine de l'association; Tucker et Paley se sont beaucoup inspirés de lui.

Élizabeth S. Haldane. *Jacob Böhme et ses rapports avec Hegel.* — Comment Böhme, avec son mysticisme et son manque de méthode, a-t-il pu gagner la sympathie de Hegel et exercer sur lui une telle influence? C'est que le mysticisme de Böhme est essentiellement spéculatif. Il a pour objet de montrer comment le rationnel est partout présent, et sa théosophie n'est que l'enveloppe d'une dialectique déjà toute hégélienne. Il est le véritable fondateur de la philosophie allemande.

Professeur J. E. Creighton. *Le moi transcendantal est-il une conception absurde?* — La conception du moi transcendantal n'a rien à voir avec la psychologie, ou science des états de conscience; elle n'intervient que dans la théorie de la connaissance. Il s'agit, en effet, ici d'interpréter l'expérience, d'expliquer comment elle forme un tout; et cela n'est possible que si l'on admet une fonction de juger permanente et identique à elle-même. Ce moi transcendantal (l'unité synthétique de l'aperception dont nous parle Kant) n'est pas une substance, mais une activité. Il est compatible avec la diversité des pensées, « car dans un système idéal il n'y a pas de contradiction entre l'Un et le Plusieurs ». Il est infini, car le besoin d'unité, enveloppé dans toute expérience, requiert l'unité totale.

J. Mark Baldwin. *La genèse du moi moral.* — Comment expliquer la formation du sens moral chez l'enfant? Le recours à l'habitude ne suffit pas, ni celui à la sympathie. C'est par l'autorité déployée à son égard, autorité qui implique une résistance à ces deux forces, que l'enfant en vient à concevoir un idéal, une loi, et à dépasser ses deux moi primitifs de manière à se constituer un moi moral. La loi est donc incarnée pour lui dans le père ou la mère, et il l'incarne à son tour d'une façon plus large, en exigeant l'obéissance des autres à la loi qu'il reconnaît. C'est ainsi que son idéal moral prend de plus en plus un caractère social.

D. R. David Irons. *La nature de l'émotion.* — Dans un premier article, M. Irons cherche à établir la véritable nature de l'émotion. Il montre que celle-ci est un élément irréductible de l'esprit, qu'elle diffère de la connaissance par son caractère subjectif, du plaisir et de la douleur par sa relation immédiate à quelque chose d'extérieur, de l'effort enfin (conation), car elle ne peut se confondre avec l'impulsion ou le désir. Elle constitue une *attitude sentimentale*, une réaction contre un objet. — Dans un second article, l'auteur discute les théories qui

font de l'émotion un composé d'éléments non émotionnels, en partic lier celles de Horwicz, de W. James, de Lange et de J. Sully.

HIRAM M. STANLEY. *Analyse du Bien.* — La nature du Bien toujours transcendante, c'est-à-dire qu'une chose n'est bonne que rapport à une fin qui la dépasse. Ainsi notre bien est celui de société dont nous faisons partie ; et si cet altruisme est sorti de l'égoïs primitif, le progrès de l'évolution consiste à détruire de plus en pl cet amour de soi. On peut même concevoir que le bien de l'human soit de s'oublier en vue d'un organisme supérieur. Mais le bien et mal n'ont de sens que pour ce qui est fini, car l'infini n'a rien qu dépasse.

MARGARET WASHBURN. *Le processus de la reconnaissance.* — L diverses théories courantes ne peuvent expliquer la reconnaissan Il faut admettre que c'est là un fait irréductible. Mais il consiste si plement dans la conscience qui accompagne les sensations proven d'une excitation centrale. On peut supposer que ce sentiment est non au processus nerveux des centres eux-mêmes, mais au proces du courant nerveux qui relie les centres.

PROFESSEUR JAMES SETH. *Le point de vue et la méthode de l'éthiq* — L'éthique doit être rangée parmi les sciences *normatives*, comme logique, et distinguée des sciences *descriptives*, comme la psycholog Il y a une éthique descriptive, qui recherche l'*origine* des jugeme moraux, mais elle est une simple propédeutique de l'éthique véritab qui recherche la *valeur* de ces jugements. Mais l'éthique, *com science*, doit être distinguée également de la *métaphysique*, car elle réfère aux principes du sens commun sans les expliquer. Aussi méthode de l'éthique est-elle la méthode de toute science, c'est-à-d la simple systématisation des jugements. Cette conception nous ramè d'ailleurs, à celle d'Aristote.

J. H. TUFTS. *L'épistémologie et les états de conscience.* — C'est bi à tort que l'on pose le problème de la connaissance dans les term habituels. Il ne s'agit pas de passer de nos états de conscience à u réalité extérieure ; la connaissance n'est pas une *copie* de la réalité. s'agit d'*interpréter* l'expérience, et de confirmer cette interprétati par celle des autres esprits. Ainsi la connaissance sera *objective* raison de son immanence. Tel est le résultat de la critique kantien

MISS G. M. POLSON. *Le système moral de Henry More.* — Henry Mo est un adversaire de Hobbes. Sa morale n'a rien de systématique parait même assez incohérente. Cependant sa théorie des passions pr sente quelque intérêt.

JOHANNES REHMKE. *L'expérience.* — L'expérience a toujours caractère objectif, car l'âme n'est pas un objet d'expérience puisqu'e a immédiatement conscience d'elle-même, étant uniquement co cience. La possibilité de l'expérience, c'est-à-dire de la connaissan de ce qui est extérieur à la conscience particulière et fait impressi sur elle, n'est intelligible que si l'on comprend bien la nature de

conscience, laquelle implique avec la représentation du moi celle de l'extériorité.

D. R. David Irons. *Les émotions primaires.* — Les émotions primaires sont : la satisfaction, le déplaisir (dissatisfaction), la colère, la crainte, les sentiments malveillants (*ill feeling*), les sentiments bienveillants (*kindey feeling*), la répugnance, le mépris, l'admiration. Chacune de ces émotions est irréductible.

Johannes Rehmke. *Les conceptions fondamentales en ce qui regarde la nature de la conscience.* — La conscience n'est pas une détermination particulière de la sensation et de l'idée; il n'y a pas de sensations inconscientes. C'est la sensation ou l'idée qui est une détermination de la conscience, et la psychologie atomiste issue de Hume se place à un point de vue faux. Mais la conscience n'est pas non plus une détermination particulière d'un individu, tel que l'homme; elle est elle-même un individu, et l'homme est le composé de deux individus, la conscience et le corps. Tandis que la continuité temporelle est nécessaire au corps, elle ne l'est pas à la conscience, car pour celle-ci la mémoire tient lieu de cette continuité.

E. B. P. Mc. Gilvary. *Le problème des présuppositions dans la logique de Hegel.* — Hegel n'a jamais dit, comme le lui font dire ses critiques, que la *logique* ne présuppose rien. Elle est l'aboutissement de la *phénoménologie de l'esprit*, car c'est en partant de la connaissance sensible qu'on s'élève à la pensée pure, comme *contenant* de cette conscience. Il a dit que la *catégorie* avec laquelle commence la science de la pensée pure est irréductible; et, en effet, pour ramener toutes les catégories à un système organique, il faut nécessairement partir de la catégorie la plus vide, celle de l'être identique au néant.

J. Segond.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

F. Le Dantec. *L'individualité et l'erreur individualiste*, in-12, Paris, F. Alcan.

Soulier. *Des origines et de l'état social de la nation française*, in-8°, Paris, Giard et Brière.

Malapert. *Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison*, in-8°, Paris, F. Alcan.

Sighele. *Psychologie des sectes*, in-8°, Paris, Giard et Brière.

Gumplowicz. *Sociologie et politique*, in-8°, Paris, Giard et Brière.

A. Lloyd. *Citizenship and salvation or Greek and Jew : a study in the philosophy of history*, in-8°, Boston, Little and C°.

Kræpelin. *Psychologische Arbeiten.* IIer Bd. 2 H, in-8°, Leipzig, Engelmann.

Pekar. *Positiv Aesthetika*, in-8°, Budapest, Kornyanski.

Ardigo. *L'unità della coscienza*, in-8°, Padova, Draghi.

B. Croce. *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del Marxismo*, in-4°, Napoli.

CONGRÈS DE STOCKHOLM

Le premier (en Europe) Congrès international des sciences re gieuses a eu lieu au mois de septembre 1897, à Stockholm. Le princ du Congrès devait avoir un caractère largement international. D'ap les idées des organisateurs, la science des religions a besoin, com les autres sciences, de voir ses représentants se réunir en Cong pour exposer et discuter au point de vue scientifique les importan questions religieuses. Il ne s'agissait pas de réunir des réprésenta de toutes les confessions pour dégager l'unité supérieure de la frate nité religieuse de l'humanité, mais bien plutôt de grouper des homme de diverses nations et de diverses confessions ayant étudié scientifi quement les religions, afin de contribuer ainsi au développement de sciences religieuses. L'idée est belle. Malheureusement, le Congrès de Stockholm était plutôt un congrès national, un Congrès scandinave, puisque parmi ses 300 membres 220 étaient Suédois. La bonne entente n'a pas cessé de régner entre les membres du Congrès et les discussions qui avaient lieu, après les communications faites, portaien toujours un caractère courtois. Je puis citer les communications d M. Max Müller (Oxford) sur l'Histoire de la religion; de M. A. Saba tier (Paris) sur la religion et la culture moderne; de M. Michele (Christiania) sur les prophètes d'Israël; de M. Klein, grand rabbin d Stockholm, sur la religion et la morale; de l'évêque de Visby Q. Scheele, sur les origines des religions; de M. Fries (Stockholm) su l'histoire moderne d'Israël; de M. Tallquist (Helsingfors) sur le Chris tianisme et l'Islam, etc.

Le comité du Congrès avait chargé M. le Dr Anathon Aall[1], d Christiania, l'auteur d'un remarquable ouvrage sur le *Logos*, de pré parer un projet comportant : 1° l'organisation des congrès interna tionaux à intervalles fixes et 2° l'organisation d'un Congrès où l'o étudierait particulièrement les questions concernant les peuples d Nord.

L'institution d'un Congrès du Nord ne parut pas au rapporteu offrir assez de chances de succès; il se borna donc à faire ressorti l'avantage des réunions internationales et à esquisser un plan d subdivision en sections.

Les bons résultats du premier Congrès consistent surtout dans l propagation des idées nouvelles. « Un esprit nouveau, dit M. Aall, soufflé là où il n'était guère connu auparavant. »

Le prochain Congrès aura lieu en 1900 à Paris. OSSIP-LOURIÉ.

1. Je saisis l'occasion pour corriger une petite erreur typographique qui s'es glissée dans mon compte rendu du livre de M. Aall (*Rev. philos.*, Septembre 1897) L'ouvrage contient non 151, mais 251 pages.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

L'INVENTION

Dans le monde matériel, deux événements, deux réalités quelconques, ne sont jamais absolument identiques. Si cette différenciation ne se confond nullement avec l'invention psychologique, elle ne laisse peut-être pas d'avoir avec elle certaines analogies.

Quoi qu'il en soit, dans chaque fait psychologique une part d'invention se montre, à côté d'une part d'instinct. Et si ces deux parties de l'idée s'opposent, ce que nous aurons à examiner, c'est que, comme tout ce qui s'oppose, elles sont semblables en bien des points. De l'idée la plus effacée à la plus génialement imprévue la chaine ne s'interrompt pas. L'instinct, la mémoire et l'habitude rattachent la dernière aux autres idées, comme quelque part d'invention distingue la première. Elles n'en diffèrent pas moins assez pour caractériser des esprits de niveaux très divers.

Si l'invention se trouve partout, partout aussi elle est au fond la même avec des apparences bien variées. On dit volontiers que le génie, étant essentiellement personnel, ne saurait s'analyser, ou que, tout au moins, le génie d'un peintre, par exemple, ne saurait avoir rien de commun, ou si peu que rien, avec celui d'un poète ou d'un sculpteur. Je crois, au contraire, que le génie, abstraitement considéré comme il doit l'être par la science, est partout une seule et même chose, variable d'intensité, de forme, se soumettant des matières différentes, mais présentant toujours les mêmes caractères généraux essentiels.

L'invention est une systématisation nouvelle d'éléments psychiques ; par elle l'esprit s'adapte à des circonstances encore inexpérimentées, elle répare une imperfection, elle achève un système. Elle est pour l'esprit un germe d'unité plus ou moins fécond, et parfois ruineux.

Cela se voit au premier abord chez l'affamé qui trouve un moyen de déjeuner, même chez le penseur inventant une théorie susceptible de concilier des faits qui jusque-là semblaient contradictoires. Cela reste moins évident pour le peintre qui conçoit l'idée d'un tableau ou pour le romancier en qui naît l'embryon d'un roman. Pourtant le cas est le même. Le besoin plus ou moins aperçu, plus ou moins vif, plus ou moins ancien, préexiste à toute invention. Le besoin de

produire n'est pas moins réel chez l'artiste que celui de manger chez n'importe qui. Souvent, il est vrai, la tendance est mise en lumière et créée sous la forme spéciale que lui donne la satisfaction même qu'elle reçoit. Mais les éléments en existaient déjà, engagés dans des combinaisons moins fortes, ou assez souples pour les prêter sans les laisser définitivement échapper. Ce qui se passe alors rappelle assez les substitutions chimiques. Une tendance plus stable, au moins pour un moment, vient, créant le besoin qu'elle satisfait, désagréger plus ou moins les tendances anciennes et former un composé nouveau par la combinaison des éléments qu'elle leur emprunte avec le nouvel élément offert par l'occasion. Il s'agit, en somme, ici, d'une nouvelle satisfaction particulière d'un besoin général, non voulue expressément puisqu'elle était inconnue, mais plus ou moins inconsciemment désirée comme satisfaction inéprouvée d'un désir déjà ressenti.

De telles circonstances doivent favoriser l'activité indépendante des éléments psychiques. En effet, nous aurons souvent occasion de le remarquer, le jeu libre des éléments joue un rôle important dans l'invention. Il en est presque toujours l'occasion. Un esprit tout à fait coordonné n'inventerait plus, au sens ordinaire du mot ; l'intelligence n'invente guère par son jeu régulier, mais par le profit qu'elle sait tirer de l'activité relativement libre, et parfois capricieuse de ses éléments.

L'invention et son développement ont été comparés à la fécondation et à l'évolution de l'ovule. Ces deux phénomènes frappent, en effet, par leurs analogies. Cependant il s'en faut bien qu'il faille chercher ici une précision rigoureuse : l'« ovule » de l'invention n'est pas toujours bien reconnaissable, et la « fécondation » ne se ressemble guère d'une fois à l'autre. Parfois l'invention est très prompte, réponse subite de l'organisme psychique, réaction automatique et vive. D'autres fois, on voit se former peu à peu la tendance qui l'appelle, elle s'effectue par un travail long, elle se dissémine, semblable à ces villages composés de hameaux isolés et dont on ne peut dire où ils sont réellement. Il lui arrive fréquemment de s'éparpiller sur plusieurs esprits contemporains ou même d'époques différentes. Si donc je distingue la phase d'invention et la phase de développement, c'est sans attribuer beaucoup de rigueur à cette distinction. La suite de cette étude établira nettement le sens qu'il convient de lui donner. L'importance relative de ces deux phases est assez variable en fait parce que la prédominance de chacune d'elles nous donne des types distincts, l'un de création proprement dite, de synthèse nouvelle et spontanée, l'autre de développement.

I

Toute création intellectuelle, quelle qu'elle soit, littéraire, artistique, scientifique ou industrielle, réside en l'éclosion d'une idée synthétique fournie par la combinaison nouvelle d'éléments existant déjà dans l'esprit, au moins en partie, avec un nouvel élément, qui est l'occasion et parfois la cause la plus appréciable de cette combinaison.

Cette création est donc préparée. Elle ne saurait naître de rien. Elle est la réaction d'un esprit en des circonstances données et elle dépend de la nature de cet esprit. Les circonstances intérieures qui la favorisent ou la rendent difficile, celles aussi qui lui font prendre telle ou telle forme, sont ce que nous appelons les qualités de l'esprit. Une intelligence riche en souvenirs et en images sera, toutes choses égales d'ailleurs, plus disposée à inventer et à former des synthèses nouvelles parce qu'elle aura plus d'éléments à sa disposition. Une intelligence souple, à parité d'images et de souvenirs, s'en servira mieux. Les qualités propres de l'intelligence ne sont pas seules en cause, il faut compter ici avec la force et la ténacité du désir qui impose obstinément à l'esprit les idées sur lesquelles il compte pour se procurer satisfaction.

Newton, à ce que l'on raconte, disait avoir trouvé la loi de la gravitation universelle « en y pensant toujours ». Je ne sais si l'anecdote est bien exacte ni s'il faut admettre comme authentique l'histoire de la pomme qui en tombant lui aurait suggéré sa théorie. Quoi qu'il en soit, les deux faits ne se contredisent nullement, et, au contraire, ils se complètent. Ne seraient-ils pas exacts, ils seraient tout de même « vrais », d'une vérité symbolique et générale. L'un indique la préparation lente de l'invention, la tendance qui travaille à se compléter, l'idée confuse cherchant l'élément qui la précisera; l'autre signale l'occasion venue, l'élément nouveau qui se présente, engagé dans la perception d'où l'esprit saura l'abstraire, et détermine la synthèse nouvelle, la création intellectuelle.

Ces deux éléments, nous les retrouverons sous un aspect un peu moins schématique dans les cas réels que nous pouvons connaître et qui sont assez nombreux.

Nous savons par son propre récit comment Darwin créa sa théorie de la sélection naturelle. Il s'agit bien ici d'une idée synthétique venant compléter un système, et nous voyons de plus se former peu à peu la tendance intellectuelle spéciale, greffée sur des tendances plus générales à l'observation et à l'interprétation des phénomènes naturels, qui devaient y trouver son achèvement. Darwin avait été très

frappé, dans l'Amérique du Sud, par la succession du nord au sud d'espèces très voisines, par la ressemblance des espèces habitant les îles du littoral avec celles du continent, enfin par les rapports étroits qui reliaient les mammifères édentés et les rongeurs contemporains avec les espèces éteintes des mêmes familles. Ces remarques formaient déjà un embryon de système encore vague et confus. Darwin en tire cette conclusion que les espèces voisines pourraient bien être les descendantes de quelque forme ancestrale commune. C'est là un nouvel apport, et le système se dessine. Mais l'invention est encore faible, la nouvelle idée ayant pu être facilitée par les hypothèses de Lamarck et d'Erasme Darwin, et d'autre part la tendance intellectuelle ainsi constituée ne peut être encore satisfaite. Darwin n'arrive pas à comprendre comment les variations supposées avaient pu se produire. Il étudie les plantes et les animaux à l'état libre ou domestique, et fait circuler des questionnaires imprimés, amoncelle les notes et les résumés de livres et s'aperçoit bientôt que la sélection est le grand facteur de la transformation. Un nouvel et important élément vient donc s'offrir au système ébauché, mais il s'y adapte difficilement. Comment une sélection analogue à celle des éleveurs pouvait-elle s'exercer sur des organismes vivant à l'état de nature? La lecture du livre de Malthus que Darwin avait entreprise comme distraction lui apporte enfin la solution cherchée. « J'étais bien préparé, dit-il, par une observation prolongée des animaux et des plantes à apprécier la lutte pour l'existence qui se rencontre partout, et l'idée me frappa que, dans ces circonstances, des variations favorables tendaient à être préservées, et que d'autres, moins privilégiées, seraient détruites [1]. » Le désir intellectuel que nous avons vu se former peu à peu était enfin satisfait et l'idée de l'explication des faits observés par les transformations dues à la sélection naturelle, enfin constituée de toutes pièces. Cette synthèse d'éléments existants et vaguement systématisés déjà avec un élément nouveau qui vient parfaire leur organisation, et qu'il faut en général extraire par abstraction d'un bloc d'idées, de perceptions d'images, ou de faits affectifs avec lesquels il se présente, c'est l'invention même.

Le retard de l'invention, l'impossibilité pour l'idée déjà existant à demi et voulant se réaliser tout à fait, d'arriver vite à la pleine harmonie, sont fort instructifs. En prolongeant la durée du phéno-

1. Autobiographie de Darwin. — *La Vie et la Correspondance de Charles Darwin*, avec un chapitre autobiographique, publiées par son fils, M. Francis Darwin. Traduction H. de Varigny, I, 86. Voir aussi la lettre à Hœckel publiée dans l'*Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*.

mène, en en séparant les phases, ils nous permettent de l'étudier plus à l'aise. Souvent on voit le désir intellectuel, l'idée incomplète se former non en un seul individu, mais à travers plusieurs générations. Les observations, les constatations, les hypothèses restent stériles jusqu'à ce qu'un fait décisif vienne apporter l'élément qui manque et servir de levain. Rayer et Davaine avaient observé dès 1854 des bâtonnets cylindriques très ténus dans le sang des animaux morts du charbon. Cette observation ne menait à rien. En 1861 Pasteur montre que l'agent de la fermentation butyrique est un bâtonnet microscopique analogue à ceux du sang des animaux charbonneux. Le fait suggestif était trouvé, l'assimilation devenait facile et Davaine conçut l'hypothèse qui attribue à la bactérie la maladie et la contagion [1]. Parfois — et nous verrons plus loin ce qu'il en faut conclure, — c'est un hasard manifeste qui est l'occasion de la synthèse inventive. L'histoire de la photographie en donne un bon exemple. Quelques pas avaient été faits déjà, mais Niepce était mort sans atteindre le but, Daguerre continuait ses essais. Il expérimentait avec des plaques qui exigeaient une assez longue exposition à la lumière. Il oublia, dit-on, dans une armoire une plaque dont l'exposition avait été trop courte pour que l'image s'y fût développée, et sa surprise fut grande lorsqu'il vit un jour la transformation accomplie. « Présumant que cet effet était dû à l'un des corps qui se trouvaient dans l'armoire, il les enleva l'un après l'autre, rapportant chaque fois une plaque impressionnée. Déjà l'armoire semblait vide et l'image apparaissait toujours. Daguerre allait croire à quelque sortilège, quand il avisa dans un coin une capsule pleine de mercure, métal qui émet des vapeurs à la température ordinaire. Il supposa que les vapeurs de ce corps pouvaient avoir développé l'image. Pour s'assurer du fait, il prit une plaque qu'il exposa pendant peu de temps dans la chambre noire et sur laquelle il n'y avait encore aucune trace d'image visible, puis il l'exposa aux vapeurs du mercure, et voilà qu'il vit, à sa grande surprise, apparaître une image. Une des plus belles découvertes de ce siècle était faite [2]. » En somme la part du hasard est seulement ici un peu plus grande, la tâche de l'esprit est facilitée, non annulée, au dernier moment, et la préparation reste identique.

Souvent les faits n'ont pas cette netteté. La préparation est moins visible. Les systèmes préexistants sont des tendances générales moins conscientes, des désirs vagues, des idées moins bien définies

1. Voir E. Duclaux, *Ferments et maladies*.
2. H. Vogel, *La Photographie et la Chimie de la lumière*, p. 10.

qui ne montrent aussi visiblement ni leur nature, ni leurs défauts, le vide qu'elles aspirent à combler. L'invention se dégage alors d'un ensemble un peu confus qui ne la faisait pas spécialement prévoir. A un moment donné l'étincelle jaillit, la synthèse s'opère, l'organisation se fixe, et, le principe directeur établi, le reste s'ensuit logiquement; mais ce principe directeur lui-même, jusqu'au dernier moment, restait indécis : il aurait pu se constituer autrement. Ou bien encore la crise est moins évidente, la création est continue, l'œuvre ne commence pas par une période de préparation trouble suivie d'une crise, mais par une série de petites inventions d'importance à peu près égale et d'où sort brusquement un centre d'attraction imprévu, mais puissant et qui s'impose.

Le procédé de l'invention n'en demeure pas moins identique. Toujours une synthèse nouvelle se produit, qui élimine certaines parties des éléments en présence pour unir les autres et se trouve presque nécessairement précédée ou accompagnée d'un travail d'analyse. Nous pouvons, pour l'étudier, considérer indifféremment une œuvre scientifique, esthétique, philosophique ou littéraire. Voici, pour varier mes exemples, l'histoire d'un roman de M. Daudet. Les tendances préexistantes ici sont assez faciles à reconnaître, ce sont simplement les habitudes et les qualités de l'esprit de M. Daudet, son amour de l'observation, son impressionnabilité, d'autres encore, que ses œuvres révèlent assez, mais qu'il n'est pas nécessaire d'examiner ici. Et voici, d'après M. Daudet lui-même, la petite crise et les circonstances qui l'amenèrent : « La première idée de *Fromont jeune* me vint pendant une répétition générale de *l'Arlésienne* au théâtre du Vaudeville..... En face de cette féerie passionnée qui me charmait, moi méridional, mais que je devinais un peu trop locale, trop simple d'action, je me disais que les Parisiens se lasseraient bientôt de m'entendre parler des cigales, des filles d'Arles, du mistral et de mon moulin, qu'il était temps de les intéresser à une œuvre plus près d'eux, de leur vie de tous les jours, s'agitant dans leur atmosphère; et comme j'habitais alors le Marais, j'eus l'idée toute naturelle de placer mon drame au milieu de l'activité ouvrière de ce quartier de commerce. L'association me tenta; fils d'industriel, je connaissais les tiraillements de cette collaboration commerciale,... je savais les jalousies de ménage à ménage... A Nîmes, à Lyon, à Paris, j'avais dix modèles pour un, tous dans ma famille, et je me mis à penser à cette pièce dont le point d'action devait être l'honneur de la signature, de la raison sociale [1]. » La crise

1. Daudet, *Trente ans de Paris*. Histoire de mes livres, p. 298.

semble déterminée ici par une réaction. Le besoin de produire une œuvre, le désir de réussir, le sentiment des goûts du public se combinent avec les souvenirs d'enfance et les réalités journalières de la vie pour suggérer l'invention, pour faire naître l'idée synthétique. Nous verrons plus loin comment s'accomplit et comment se trouble l'évolution déterminée par la naissance de ce germe.

Voici maintenant l'histoire d'un œuvre musicale. Berlioz reçoit un jour la visite de Paganini, qui lui dit : « J'ai un alto merveilleux, un instrument admirable de Stradivarius, et je voudrais en jouer en public. Mais je n'ai pas de musique *ad hoc*. Voulez-vous écrire un solo d'alto? Je n'ai confiance qu'en vous pour ce travail. » Après quelques difficultés, Berlioz accepte : « J'essayai donc, dit-il, pour plaire à l'illustre virtuose, d'écrire un solo d'alto, mais un solo combiné avec l'orchestre de manière à ne rien enlever de son action à la masse instrumentale, bien certain que Paganini, par son incomparable puissance d'exécution, saurait toujours conserver à l'alto le rôle principal. » Le morceau ne plut pas à Paganini, il y trouvait trop de pauses pour l'alto. « Reconnaissant alors que mon plan ne pouvait lui convenir, je m'appliquai à l'exécuter dans une autre intention et sans plus m'inquiéter des moyens de faire briller l'alto principal. J'imaginai d'écrire pour l'orchestre une suite de scènes auxquelles l'alto solo se trouverait mêlé comme un personnage plus ou moins actif conservant toujours son caractère propre; je voulus faire de l'alto, en le plaçant au milieu des poétiques souvenirs que m'avaient laissés mes pérégrinations dans les Abruzzes, une sorte de rêveur mélancolique dans le genre du Childe-Harold de Byron. De là le titre de la symphonie *Harold en Italie* [1]. » Et l'on voit comment la fantaisie d'un virtuose et l'occasion qui suscite une conception artistique unissent avec des souvenirs de voyage et de lecture, et des impressions d'autrefois, une idée technique, sous l'influence d'une tendance maîtresse très forte.

Parfois la crise est plutôt interne et l'on ne distingue pas aussi bien en quoi les circonstances extérieures interviennent. Il semble qu'elles laissent simplement le champ libre aux luttes et aux combinaisons qu'engendrent le développement naturel et le contact des idées, ou qu'elles n'agissent que par l'excitation diffuse qu'elles provoquent et qui amène l'éveil et la combinaison des concepts. La part du hasard ne disparaît pas pour cela, car il y a du hasard dans l'esprit, moins, il est vrai, que dans le monde.

Je prendrai comme exemple la genèse d'une théorie philoso-

1. *Mémoires de Hector Berlioz*, I, 301-302.

phique. On peut puiser à volonté dans la science ou dans l'art, cela tend à établir cette vérité que nous reconnaîtrons de plus en plus, que l'invention du poète et de l'artiste ne diffère pas, au fond, de celle du philosophe ou du savant. M. Tarde a bien voulu me donner quelques détails sur l'histoire de sa théorie de l'imitation. Elle est née d'une sorte de réaction. Il y fut amené par une doctrine de sens opposé sur la différence universelle et la nécessité pour une réalité de différer de toutes les autres. Il était plutôt gêné par les similitudes et tâchait de s'en débarrasser en les traitant comme des minima de différence. « J'en étais là, m'écrit M. Tarde, et j'avais interprété à ce point de vue les principales sortes de similitude et de répétition que m'offraient les divers étages de la réalité, quand un jour, en me promenant seul (et herborisant, je crois), sur une belle vallée qui domine la vallée de la Dordogne aux environs de Laroque-Gajac, un matin, pendant les vacances de 1872, je fus frappé des similitudes que me présentaient entre elles les diverses catégories de similitudes que je venais de passer en revue. Je me souviens de cette matinée comme si c'était hier. Je vis très nettement que je mettais le doigt sur des idées d'une tout autre fécondité que celles qui m'avaient lui jusqu'alors et auxquelles, cependant je ne renonçai pas tout de suite, mais que je pris le parti d'oublier quelque temps pour me livrer tout entier à la nouvelle venue. En quelques heures de marche et de réflexion, m'arrêtant parfois, m'asseyant au pied d'un arbre pour écrire des notes au crayon, j'esquissai le premier canevas de ce qui est devenu plus tard le premier chapitre de mes *Lois de l'imitation*, intitulé *la Répétition universelle*. En somme il y a eu en ce moment-là dans mon esprit une *rencontre* qui s'explique facilement par mes lectures et mes réflexions des jours précédents : peu de temps auparavant, j'avais lu une étude qui montrait que, au fond de tous les phénomènes physiques où l'on commençait à voir clair, on découvrait des *ondes*; et en faisant de la botanique, en étudiant un peu la biologie générale, je voyais bien que l'individu vivant jouait le rôle d'une sorte d'onde complexe, résoluble en ondes vivantes plus simples... Je vins à songer à la loi de Malthus généralisée par Darwin, à la tendance de chaque espèce vivante à une progression indéfinie par voie de *généralisation*, et j'eus l'idée de remarquer que cette loi n'était pas sans analogie avec la tendance de la lumière et de la chaleur aussi bien que du son, de tous les phénomènes ondulatoires, en un mot, à rayonner sphériquement... »

A côté des circonstances anciennes, comme des lectures dont l'influence ne se démêle pas très nettement, on remarque surtout

ici, dans l'invention, la réaction d'un système d'idées formé peu à peu, parallèlement à des idées rivales, profitant des mêmes circonstances qu'elles, longtemps opprimées cependant et n'existant presque que virtuellement. Enfin, un jour, la réflexion, c'est-à-dire les rapports toujours plus étroits des idées acquises, leurs heurts et leurs combinaisons, arrive à leur donner l'occasion de se systématiser, d'arriver à l'existence et de combiner tous les éléments qui échappaient aux premières dominatrices. Elles s'organisent et soumettent immédiatement à elles l'ensemble des connaissances et des opinions qu'elles coordonnent en un ordre nouveau.

II

Le rapport entre l'excitation, l'occasion de l'invention et l'invention elle-même peut rester beaucoup plus vague encore. La circonstance particulière qui détermine l'éclosion de la pensée originale ne fait plus qu'offrir une banale occasion d'entrer en jeu à une tendance déjà toute formée, elle ouvre une issue à un courant dont la pression se faisait déjà fortement sentir. Parfois il semble bien aussi qu'une excitation diffuse apporte un supplément de force utile ou nécessaire, le coup de fouet qui fait partir l'esprit. Cet effet dynamogénique se constate souvent. Mais, dans tous ces cas, la tendance déjà organisée est de beaucoup le plus important facteur du phénomène : c'est d'elle et presque d'elle seule que tout dérive logiquement.

Ainsi nous voyons une excitation comme la musique susciter chez les gens qui ne sont pas musiciens des idées qui n'ont rien de commun avec elle. Darwin se plaignait que la musique le fatiguât en le faisant penser trop fortement à l'objet de ses recherches. M. Legouvé a rapporté des cas analogues et que j'ai déjà cités ailleurs. De même des excitants purement physiques peuvent agir sur l'invention. Le vin, le café, le thé, certains médicaments, certaines injections sont dans ce cas. Il faut à la vérité se méfier de beaucoup de ces moyens, et les créateurs d'idées s'en abstiennent souvent. On recommande encore certains mouvements physiques, des frictions au gant de crin, la promenade [1], etc. M. Tarde me dit dans la lettre que j'ai déjà citée : « Lorsque j'étais jeune, les idées me venaient en marchant ». Les différentes créations d'un même auteur nous montrent comment varie ce rôle des circonstances. Tantôt on les voit apporter à l'esprit un véritable aliment intellectuel, tantôt elles

1. Voir, pour le mécanisme de quelques-unes de ces actions : Maurice de Fleury, *Introduction à la médecine de l'esprit*, p. 247 et suiv. ; Ch. Richet, *Poisons de l'intelligence*.

se bornent à le mettre, par une excitation diffuse, non spécialisée, en état de mieux profiter de ceux qu'il trouve naturellement en lui-même. Il se peut qu'il n'y ait pas entre les deux cas une aussi grande différence qu'on le dirait à première vue, mais la distinction, pour être de degré seulement, n'en serait pas moins réelle et cela nous suffit pour ne pas nous embarrasser de trop d'hypothèses.

Voici quelques faits : M. Massenet, dit-on, eut la première idée de son *Roi de Lahore* en apercevant un simple coffre indien ; « c'était un coffre de carton où des bayadères peintes faisaient des contorsions régulières et bien rythmées, dans un mouvement parallèle de tous les bras et de toutes les jambes. Telle fut la première révélation de l'Inde, celle d'où sortit le fameux air de ballet, puis peu à peu la coupe mélodique de tout l'opéra. Un autre coffre, celui qui accompagnait Rodrigue de Bivars dans toutes ses expéditions... fournit au compositeur la première vue qu'il eut de son Cid. Il broda là-dessus. »

« Au dessert, écrit encore M. Paul Desjardins à qui j'emprunte ces renseignements, on a servi du vin grec. « A quoi vous fait « penser ce vin? me dit Massenet ; pour moi voici ce qu'il me dit... » et il se mit à murmurer une étrange mélopée orientale, langoureuse et capiteuse, une vraie danse d'almée. Et, en effet, cela ressemblait au vin qui brillait dans son verre. Toute impression, chez Massenet, se traduit par des rythmes et en cela il est vraiment né musicien. Toute impression lui vient par les sens, le goût, le toucher, les yeux, et en cela il est vraiment le musicien de son temps [1]. »

Cette invention par transposition de sens n'est pas rare chez les musiciens. De même l'on voit chez d'autres l'opération semblable et inverse, et la musique se transformer, en quelque sorte, en inventions abstraites ou visuelles. Je me souviens avoir entendu un amateur de peinture dire que l'audition de je ne sais plus quel morceau lui inspirait des images précises de personnages dansants, de mouvements rythmés : c'est tout à fait le cas de M. Massenet, retourné. Berlioz inventait des mélodies par le même procédé. Il relève un jour un exemplaire des *Orientales* ouvert à la page de *La Captive*, il lit les vers de Hugo, et immédiatement, se retournant vers un ami : « Si j'avais là du papier réglé, j'écrirais la musique de ce morceau, car *je l'entends* [2]. » Une autre fois voulant composer une cantate avec chœurs sur le *Cinq mai* de Béranger, il se trouve arrêté court au refrain :

> Pauvre soldat je reverrai la France,
> La main d'un fils me fermera les yeux.

1. *Revue Bleue*, 22 mai 1886.
2. *Mémoires de Hector Berlioz*, I, 242.

Il s'obstine en vain, puis renonce. Deux ans après il tombe dans le Tibre, pense se noyer et s'apercevant qu'il en est quitte pour un bain de pieds, sort du fleuve en chantant la phrase vainement cherchée [1]. Inversement M. Legouvé, inspiré par l'audition au piano d'une mélodie de Schubert, compose en un quart d'heure trois strophes pour l'accompagner et remplacer le texte allemand dont la traduction était déclarée impossible.

En prenant la série dans le sens voulu, nous arrivons vite à des faits où l'invention ne paraît plus avoir aucun rapport logique avec les circonstances qui l'amènent. Ce rapport on peut le trouver, considérablement affaibli dans les cas de Berlioz, de M. Massenet, de M. Legouvé. Au lieu que, tout à l'heure, c'était bien une partie du fait lui-même, que nous voyions venir compléter le système imparfait qui l'attendait dans l'esprit et l'achever ou même le susciter, ici c'est simplement autour de l'impression produite, de l'impression éveillée, que les systèmes se succèdent, l'identité du sentiment suggéré par l'événement extérieur et suggérant à son tour la synthèse inventive en excitant une tendance déjà très forte est le seul lien entre l'invention et les circonstances qui la précèdent. Et même dans le cas de Darwin que la musique fait trop fortement penser à ses études, cette analogie s'affaiblit au point de disparaître presque entièrement. La synthèse nouvelle apparaît ici comme la résonance propre, comme l'émanation logique de l'esprit, de la tendance qui la produit et qui vibre selon sa nature sous le choc extérieur.

Mais alors l'invention se rapproche singulièrement de phénomènes qui, au point de vue psychologique, sont assez élémentaires. Les phosphènes, par exemple, ces cercles lumineux qu'on fait apparaître en comprimant le globe de l'œil au coin des paupières, sont encore une sorte d'invention, répétition, certes, par rapport à l'espèce, mais création par rapport à l'individu, et résultent également de la mise en jeu d'une tendance organisée par un excitant dont la nature spéciale importe peu. Ils sont la réponse personnelle de l'appareil de la vision à la compression du nerf optique. On peut aller plus loin encore. Comme il n'y a rien dans le monde extérieur, autant qu'on puisse le conjecturer, qui ressemble à une couleur ou à un son, ou même à aucune de nos sensations, nous en conclurons légitimement que chaque perception *nouvelle* est à certains égards une invention de notre esprit qui tire parti de la nature extérieure et des excitations qu'il en reçoit pour construire des synthèses qu'il

1. H. Berlioz, *A travers chants*, 325-326.

crée selon ses propres aptitudes. Des raisons analogues nous conduiraient à penser qu'il n'y a rien en nous que nous n'ayons à quelque degré inventé, ni un sentiment, ni une image, ni une idée. Et nous ne dirons pas que tout est invention dans la vie de l'esprit, mais simplement qu'il y a de l'invention partout, comme il y a partout de la routine.

III

Un caractère de l'invention, non pas absolument général, mais très fréquent, et si l'on y regarde de près presque essentiel, c'est qu'elle est précédée et accompagnée de phénomènes affectifs plus ou moins nets. Le sentiment est une des conditions ordinaires de l'idée créatrice. Les lois de la psychologie générale permettaient de le prévoir. Les tendances intellectuelles, comme toutes les autres, font éprouver des joies intenses ou de réelles souffrances selon la façon dont elles sont satisfaites ou contrariées. Or les inventions procèdent de tendances intellectuelles, de désirs de l'esprit souvent très forts. De plus, par cela même que l'invention est un phénomène neuf, encore inexpérimenté, elle est particulièrement susceptible de s'accompagner de ce trouble, de ce désordre plus ou moins grave qui est la condition même du phénomène affectif. Mais les inventions se rattachent aussi dans la plupart des cas à des tendances de la vie de relation, à des passions affectives. C'est souvent une peine morale ou la joie du sentiment qui mettent l'imagination en éveil et déterminent la création intellectuelle.

Dans le premier cas, le sentiment dont il s'agit est à peu près intellectuel, c'est le plaisir causé par la systématisation des idées qui s'ébauche ou qui s'accomplit, la peine de voir s'affaiblir ou s'écrouler de vieilles opinions, le sentiment mixte de la surprise. L'énoncé et la solution d'un problème donnent une certaine joie à l'élève bien disposé. Darwin, parlant des premières observations qui le conduisirent à sa théorie, s'exprime ainsi : « Dans l'Amérique du Sud, trois classes de phénomènes firent sur moi une vive impression... Je n'oublierai jamais la surprise que j'éprouvai en déterrant un débris de tatou gigantesque analogue au tatou vivant. » De même M. Tarde, parlant du jour où il vit s'ouvrir devant lui des avenues d'idées nouvelles et fécondes : « Je me souviens de cette matinée comme si c'était hier ».

Dans le second cas, le sentiment est plutôt d'ordre sympathique ou égoïste. Les deux cas d'ailleurs se mêlent et se combinent. L'émotion intellectuelle pure est assez rare, mais, dans l'invention, elle vient toujours se mêler aux impressions affectives différentes. Les

faits abondent et ne laissent que l'embarras du choix. Corneille, dit-on, écrivit *Mélite* « pour y employer un sonnet qu'il avait fait pour une demoiselle qu'il aimait » [1]. Usage ordinaire des littérateurs. Il n'en est guère dont les sentiments, quels qu'ils soient, ne se transforment en impressions et en expressions littéraires. Les récentes divulgations au sujet des amours de Musset et de George Sand en ont donné de jolis exemples. Aussi bien des pièces comme le *Souvenir*, le *Lac*, la *Tristesse d'Olympio* et tant d'autres de tant d'auteurs, montrent assez ce que l'invention littéraire doit aux joies et aux souffrances du cœur.

Il n'est pas rare non plus de voir une passion non satisfaite tourner en inventions intellectuelles plus ou moins originales. Pour tromper une ardeur naissante encore mal connue de lui, Rousseau se tire d'affaire en homme sensible, mais en littérateur. « Mon imagination, dit-il, prit un parti qui me sauva de moi-même et calma ma naissante sensualité; ce fut de se nourrir des situations qui m'avaient intéressé dans mes lectures, de les rappeler, de les varier, de les combiner, de me les approprier tellement que je devinsse un des personnages que j'imaginais, que je me visse toujours dans les positions les plus agréables selon mon goût, enfin que l'état fictif où je venais de me mettre me fît oublier mon état réel dont j'étais si mécontent [2]. » Dans une situation analogue, Chateaubriand agit de même, mais invente davantage : « L'ardeur de mon imagination, dit-il, ma timidité, la solitude firent qu'au lieu de me jeter au dehors je me repliai sur moi-même, faute d'objet réel, j'évoquai par la puissance de mes vagues désirs un fantôme qui ne me quitta plus... je me composai donc une femme de toutes les femmes que j'avais vues... Cette charmeuse me suivait partout, invisible; je m'entretenais avec elle comme avec un être réel; elle variait au gré de ma folie... Pygmalion fut moins amoureux de sa statue : mon embarras était de plaire à la mienne. Ne me reconnaissant rien de ce qu'il fallait pour être aimé, je me prodiguais ce qui me manquait... héros de roman ou d'histoire, que d'aventures fictives j'entassais sur des fictions [3] ».

Nous touchons ici à l'essence même et à la racine de l'art qui est la substitution d'une réalité idéale, mieux systématisée, au moins à certains égards, à la réalité vraie. Le cortège d'images qui se forme

1. M. Brunetière qui rapporte l'anecdote d'après Thomas Corneille et Fontenelle, la juge « authentique en son fonds ». *Grande encyclopédie*, Article *Corneille*.
2. Rousseau, *Confessions*, partie I, livre I.
3. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, I, p. 151-154.

autour des désirs et des tendances est destiné à les satisfaire idéalement et quelquefois réellement. Le désir forme ici un système incomplet, puisqu'il n'est pas satisfait (et même lorsqu'il est satisfait et qu'il l'est imparfaitement, comme toujours) et, l'image évoquée, la création intellectuelle vient le compléter, comme une idée suggérée par l'expérience venait compléter le système d'une théorie encore boiteuse. Ces sentiments ardents, ces impressions vives qui accompagnent ou précèdent la synthèse créatrice, sont l'expression de ce jeu des tendances dont dérive l'idée, et en indiquent la force.

Quand la passion est moins fougueuse et moins personnelle, on peut encore souvent remarquer à l'origine des œuvres de littérature, d'art ou de science, une très vive et très nette émotion qui indique au moins à quel point la personnalité est pénétrée de l'impression qui va donner naissance à un développement psychologique important. George Eliot, en racontant que le premier germe d'*Adam Bede* fut une anecdote, ajoute : « L'histoire racontée par ma tante avec beaucoup d'émotion m'affecta profondément, et je *n'oublierai jamais* l'impression de cette après-midi et de notre conversation [1] ». Je souligne l'expression si semblable à celle qu'on employée Darwin et M. Tarde. MM. Binet et Passy, étudiant le mode de travail de M. Daudet, en résument ainsi les principaux traits une masse énorme de notes recueillies sans but au jour le jour représente les matériaux avec lesquels l'œuvre d'art se construira le moment de la construction, il n'appartient à personne, semble-t-il, de le fixer. C'est un moment de crise, de fièvre, dont l'intensité contraste avec le travail calme et naturel qui l'a précédé. La fièvre de composition a pour point de départ, chez M. Daudet, un état émotionnel intense. « Sous l'influence évocatrice de cette émotion, les faits se groupent et se coordonnent [2]. »

L'émotion qui précède ainsi la naissance de l'œuvre en accompagne en bien des cas le développement. Il est au reste impossible de distinguer nettement l'une de l'autre. Et cette émotion varie encore de nature. Si « l'indignation crée le vers », si l'œuvre d'art est quelquefois inspirée par un sentiment personnel intense (au moment où il s'affaiblit un peu et ne domine plus exclusivement) et si elle tend à le faire vivre et même à le renforcer, il arrive aussi que le sentiment intellectuel, l'excitation due aux idées qui se combinent, prédomine souvent pendant l'exécution. Cela varie nécessairement avec la nature de l'auteur et aussi avec la nature de son travail. MM. Bine

1. *George Eliot's life*, edited by her husband J. W. Cross.
2. Binet et Passy, *Études de psychologie sur les auteurs dramatiques*. (*Ann. psychologique*, I, p. 96.)

et Passy ont noté que chez Dumas fils le travail de composition littéraire s'accompagne « d'un grand sentiment de jouissance : pendant qu'il écrit, il est de meilleure humeur, il mange, boit et dort davantage; c'est en quelque sorte un bien-être physique, résultat de l'exercice d'une fonction naturelle [1] ».

Ce sentiment, surtout passionné, s'il est une des conditions ordinaires et générales de l'invention, ne lui est pas absolument lié. Il indique une sorte de crise que des organisations équilibrées peuvent éviter parfois et dans une mesure variable. Mais cela n'arrive guère que pour les petites innovations : un changement considérable des idées, une création importante impliquent presque fatalement une période de trouble et de bouleversement.

IV

Nous connaissons maintenant les principales conditions générales de l'invention : une tendance, assez forte en général, non complètement satisfaite, profite comme elle peut des conditions qu'elle rencontre, elle synthétise avec les éléments psychiques qui la constituent certains autres éléments qu'elle abstrait des sensations, des perceptions, qui se dégagent des sentiments, des idées déjà existantes.

Entrons un peu plus dans le détail des phénomènes, et nous verrons bien mieux comment la synthèse créatrice s'opère, par quels tâtonnements, et comment le jeu indépendant et personnel des éléments psychiques en est une condition à peu près nécessaire. Nous comprendrons ainsi certains caractères de l'invention et de l'esprit créateur qui dérivent de ce fait. Il ne faut pas croire que l'esprit invente par le seul développement spontané des idées directrices. L'idée directrice générale intervient surtout pour choisir et pour rejeter, mais la matière de l'invention, ce qu'elle choisit ou rejette, est le produit du jeu spontané, quoique surveillé, des idées et des images, de tous les éléments qui vivent dans l'esprit. Il fait naître continuellement de nouvelles idées, de nouvelles images, parmi lesquelles la tendance directrice choisit pour opérer la synthèse créatrice.

Pour montrer ce travail je vais prendre un fait concret. Un jeune poète, M. Roger Dumas, a bien voulu me donner des notes sur sa façon de composer. Il a pris pour exemple une de ses meilleures pièces, la *Tristesse de David* [2]. Le vieux roi, inquiet du sang

1. Binet et Passy, *Études de psychologie*, etc.,, p. 79.
2. *Poèmes et légendes*, par R. Dumas. Lemerre, éditeur.

versé et soucieux de l'œuvre à laquelle il a collaboré, s'adresse à Dieu pour être rassuré et demande, sinon une prolongation de sa vie, au moins une association moins imparfaite aux desseins du Maître. Nous voyons nettement ici comment la tendance primitive (instinct littéraire assez complexe, mais qu'il n'est pas utile d'analyser ici) prend la forme spéciale qui va diriger la formation de l'œuvre; nous suivons par le menu la création de l'idée principale, et nous saisissons aussi le pullulement des images que triera l'idée directrice, l'impulsion donnée par celle-ci et qui resterait vaine sans le travail des éléments qu'elle permet, qu'elle provoque et dont elle s'assimile les produits quand elle le peut.

L'occasion première est donnée ici par une œuvre d'art, une gravure de Bracquemond d'après Gustave Moreau. David vieilli, triste, rêve sur son trône au soleil couchant. A ses pieds, un être énigmatique, jeune, une sorte de séraphin avec une auréole. Voici les notes de M. Dumas :

« David, gravure de Moreau, soleil couchant, splendeur, gloire, puissance. A son déclin (soleil couchant). Point de départ :

> Bientôt le crépuscule envahira mon âme.

« Je n'ai pas encore de sujet. Je compte sur les images pour me le trouver. Avec les idées de puissance, gloire militaire et l'approche de la mort, il s'agit d'en bâtir :

> Niveler tout un peuple aux tailles de quinze ans...
> Et les femmes prenaient le chemin de l'exil...
> Comme des moissonneurs parmi les champs de blé...

« Pour David spécialement, j'ai tiré de son histoire :

> Sent tressaillir un Dieu dans les flancs de sa race...
> Quand mes fils désertaient la ruche paternelle...

« Pourquoi tout cela et ce sang versé? Je m'oriente vers l remords, je glisse à l'*Agonie d'un saint* [1]... Je recommence à chei cher des idées dans des images, ou plutôt à me concrétiser un idée encore vague, abstraite.

> Pour voir fleurir le bien sur le mal nécessaire
> Je n'ai pas comme vous toute l'Éternité.

« Le sujet est trouvé. Maintenant c'est à lui de donner l images.

« David pourrait s'en tenir là. Mais immédiatement (et je ne n

1. Leconte de Lisle, *Poèmes barbares*.

proposais point cela, je songeais à une réponse indéfinie du Séraphin) les objections à lui faire m'arrivent. Il disait :

Je sais qu'il a fallu pour vos larges desseins...

« Alors, si tu le sais...? Et je lui enlève cela pour le donner à l'Ange de la mort. Au lieu du Séraphin, c'est l'ange de la mort qui répondra puisque David a timidement insinué qu'il ne serait pas fâché de ne pas mourir. Les images seront toujours puisées à la dominante opposition de la vie et de la mort, du soleil et de la nuit, — comparaison de David avec le soleil couchant.

« Maintenant je passe aux images. Elles me naissent d'une impression extérieure :

Comme un pas sur la neige et que la neige efface

(de la fenêtre de Pommiers, dans le pré)

Plus nombreux qu'en hiver les glands aux pieds des chênes

(en faisant claquer les glands sous mon pneumatique, route de Flassan, bordée de chênes) et éclosent brusquement, mécanisme resté inaperçu ; ou amenées par la rime

Songe à ceux qui luttaient à l'ombre de ton glaive

amené par la rime *glaive* qu'il fallut faire arriver pour « leur roi s'élève » ;

« Par l'idée qui se traduit en impression directement ou après recherche pour la faire sortir violemment ou lentement.

« Je les fais : avant de trouver le sujet, en masse, ne commençant à les coordonner que lorsque le sujet a pris forme. Alors celles qui sont du même ordre se classent, se systématisent, les autres disparaissent pour servir une autre fois.

« David bénéficie de

Comme un jeune bourgeon sous une vieille écorce [1].

« J'avais avant David fait un morceau mal fini... qui finissait par

Fier d'avoir su finir...
Le labeur imposé par un maître inconnu.

Cette fin est utilisée pour David.

« Pour faire l'image, je la vois en général. Je me représente David croyant et soumis à Dieu, illuminé par la foi au milieu des

1. Vers fait précédemment pour une autre pièce, accueilli dans celle-ci, et, en fin de compte, rejeté encore.

ténèbres qui l'envahissent, de la mort qui vient le trouver. Je vois un caveau funèbre et une lampe qui brûle, éternelle...

Comme une lampe d'or dans la nuit d'un tombeau.

« Reste toujours l'opposition générale (ombre et lumière, vie et mort). »

Voici un autre cas instructif, à mon sens, comme montrant spécialement l'éveil successif de différentes images, autant de solutions proposées pour le problème donné, autant de transformations aboutissant enfin à l'harmonie.

« Hier j'ai fait une image sur Hélène où j'ai suivi exactement la même voie que pour David sans arriver encore à rien. Elle dit : Les années ne m'ont pas touchée. Il me faut redire cela en images. Je vois l'eau effleurée par le vent, reprenant son miroir. Rejeté comme insuffisant et faux.

« Je vois toujours l'eau... et des hirondelles passent et la touchent de l'aile sans la troubler plus qu'un instant.

Ces dix ans ont passé sans laisser plus de trace
Qu'une aile d'hirondelle à l'eau claire des lacs.

« Ce n'est pas encore ça et la rime avec lacs est difficile.

Ces dix ans ont passé sans laisser plus de trace
Qu'une aile d'hirondelle au miroir des étangs.

« Je vois cela et cela me choque. Les ans ne font pas rider front comme l'hirondelle l'eau.

Qu'un reflet d'hirondelle au miroir des étangs.

« Moitié content, j'arrange :

... le temps,
Sur mon front large et pur que couronne la grâce,
Ces dix ans ont passé sans laisser plus de trace
Qu'un reflet d'hirondelle au miroir des étangs.

« Large et pur me choque; il faut limpide, à cause de miroir :

Sur cette chair limpide,

et la fin du vers m'est donnée : frisson de la chair, frisson de l'eau :

..... où frissonne la grâce,
Ces dix ans, etc.[1].

« Association par ressemblance : sur cette même chair Pâris est

1. Plus tard, nouveau changement. Par un mécanisme analogue sans doute à celui qui fit attribuer à l'ange de la mort un vers de David, ces vers ont passé à Pâris, qui dit :

Nous avons sur le front la main lourde du temps,
Mais sur ta chair limpide où frissonne la grâce....., etc.

passé sans laisser non plus de trace. Ménélas n'y verra rien que la beauté. Une idée commence à se dessiner. (J'étais parti pour faire des images des idées abstraites : beauté, passivité, volupté, inconscience, etc.) »

En même temps que ces notes nous renseignent sur le jeu des éléments et nous montrent les souvenirs, les images, les mille perceptions de la vie courante appelés, utilisés, triés, et à leur tour suscitant de nouveaux éléments sur lesquels s'exercera la même activité, elles nous renseignent avec plus de précision sur les idées directrices et la façon dont la tendance dominante est spécialisée par le fait même de l'invention qu'elle produit. Nous voyons que la forme précise de l'ensemble suit en plusieurs cas et à plusieurs égards l'invention des détails au lieu de la précéder. Au début, le désir intellectuel est vague, abstrait; il se précise peu à peu, les détails le conquièrent et le transforment en même temps qu'il les appelle et se les soumet. Tout cela d'ailleurs est très variable selon les esprits, comme nous le verrons en examinant le développement de l'invention.

Il est intéressant de constater les manifestations très diverses de la tendance primitive. C'est souvent une idée abstraite qui en marque l'éveil. L'instinct littéraire s'intéresse tout d'abord à des abstractions réunies et plus ou moins mêlées d'images, « beauté, passivité, volupté, inconscience », ou bien « David vieux, soleil couchant, gloire, puissance militaire »; d'autres fois, ce sera une anecdote qui lui sert d'excitant. Même des inventions de formules abstraites comme celles de Darwin et de Newton ont pour point de départ des faits concrets qui frappent l'esprit, tandis qu'une œuvre littéraire peut germer d'idées abstraites. Mais cette idée abstraite, dans un esprit concret, se traduira, évoquera des images plus vives qui seront comme un symbole de l'œuvre future. « Flaubert, écrivent les Goncourt, nous disait aujourd'hui : « L'histoire, l'aventure d'un roman, ça m'est bien égal. J'ai la pensée, quand je fais un roman, de rendre une coloration, une nuance. Par exemple, dans mon roman carthaginois, je veux faire quelque chose *pourpre*. Dans *Madame Bovary*, je n'ai eu que l'idée de rendre un ton, cette couleur de moisissure de l'existence des cloportes. L'affabulation à mettre là dedans me faisait si peu, que quelques jours avant de me mettre à écrire le livre, j'avais conçu *Madame Bovary* tout autrement. Ça devait être dans le même milieu et la même tonalité, une vieille fille dévote et chaste... Et puis j'ai compris que ce serait un personnage impossible[1]. » Faisons la part de l'exagération de Flau-

1. *Journal des Goncourt*, I, 366.

bert : il ne cherchait pas à rendre une couleur, mais le roman tel qu'il le concevait vaguement, et l'ensemble de dispositions qu'il apportait à la recherche du sujet et à la composition de l'œuvre, pouvait se représenter par une couleur pourpre ou gris sale [1]. Un autre, différemment doué, l'aurait rendue par une impression abstraite, par une formule générale, ou peut-être par un accord ou un rythme. Il y a déjà une invention très caractérisée dans cette traduction.

M. Sardou emploie un procédé plus sec et qui rappelle une célèbre étude d'Edgar Poë. Il « part d'une situation maîtresse qu'il formule et qu'il pose, avant de commencer à écrire. C'est ce qui s'est présenté pour le drame de *Patrie*... M. Sardou s'est demandé quel est le plus grand sacrifice qu'un patriote puisse faire à son pays, et à cette question il a trouvé la réponse suivante : c'est que cet homme, blessé dans son honneur conjugal, renonce à sa vengeance et pardonne parce qu'il comprend que l'amant de sa femme est indispensable à son pays. Ceci posé, M. Sardou a déduit toutes les conséquences de cette situation : il a cherché quels sont les événements qui devaient se passer avant et après la scène capitale. D'abord il a imaginé une conspiration pour délivrer un pays de ses oppresseurs, et il a fait des deux hommes deux conspirateurs. Puis il s'est demandé dans quel pays et à quelle époque il placerait son action pour la faire mieux valoir, et il a longtemps hésité, promenant sa pièce de Venise en Espagne; finalement il a choisi les Flandres au moment de la domination espagnole. Il a trouvé là le milieu favorable... Puis, pour rendre la femme plus coupable et plus odieuse, il en a fait une délatrice : c'est elle qui dénonce la conspiration. On le voit, il a procédé par raisonnements successifs, pour tirer toutes les conséquences possibles de la situation qui a été son point de départ [2]. »

Au fond il n'y a pas grande différence entre cette manière de procéder et l'autre. L'invention part de l'abstrait et marche vers un concret toujours plus complexe. Le raisonnement ne paraît intervenir réellement que pour permettre à l'idée de se produire, et pour l'éprouver une fois produite. La réponse n'est pas la conclusion logique et spontanée de la question et ne dépend pas de la

1. La vieille fille dévote est peut-être devenue le principal personnage d'*Un cœur simple*. Nous savons, d'ailleurs (voir Maxime du Camp, *Souvenirs littéraires*), que l'histoire de Madame Bovary était en grande partie réelle et que d'autres raisons que le désir de rendre une couleur ont porté Flaubert à la choisir. Ceci montre encore la complexité de l'opération qui aboutit à une synthèse créatrice.

2. A. Binet et J. Passy, *Études de psychologie sur les auteurs dramatiques* (*Année psychologique*, I, 64-65.)

même portion de l'esprit. La question posée peut attendre longtemps sa réponse; de plus, les réponses peuvent être multiples; et l'épreuve commence. De là des tâtonnements comme ceux que M. Sardou signale dans le choix du pays où devait se passer son drame. Après coup on est aisément porté à donner aux démarches de l'esprit beaucoup plus de régularité et de rectitude qu'elles n'en eurent. L'intelligence humaine est trop peu systématisée encore, elle forme trop mal un ensemble unifié pour que les opérations mentales d'un littérateur ressemblent souvent à celles d'une machine à compter. Et s'il n'en était pas ainsi, l'esprit n'inventerait plus rien, ou bien peu, parce que toutes les conséquences qu'il porte inconsciemment en lui, il les aurait débrouillées depuis longtemps. Il me semble que tous les renseignements qu'on peut recueillir sur le mécanisme de l'invention viennent confirmer sur les points essentiels les conclusions qu'on peut tirer des notes de M. Dumas, où nous voyons si bien l'allure tâtonnante et hésitante du germe qui se fait et aspire à la vie réelle. Les cas où l'invention se fait par adaptation spontanée et rapide sont en général des cas très simples. L'action des éléments est alors si bien fondue qu'elle ne se distingue plus, et que l'unité seule est perçue. Mais en général les systèmes d'éléments agissent avec une certaine indépendance, quoique contrôlés et maintenus par l'orientation générale de l'esprit, suivant une idée générale qui les empêche de trop vagabonder.

Ils suscitent des idées, des images qui viennent essayer d'entrer dans le système général; mais d'autres éléments en suscitent de nouvelles qui viennent lutter avec les premières et s'offrir aussi à la tendance directrice. Parfois l'une d'elles est admise, parfois un fragment seulement, le reste exclu, écarté. Une image cohérente et bien adaptée au sujet provient ainsi de plusieurs tâtonnements, de modifications successives qui en ont écarté les éléments réfractaires, en appelant d'autres à leur place, ou qui parfois en la conservant changent son importance et sa place dans la synthèse inventive finale. Ainsi l'invention apparaît comme le dernier moment d'un processus plus ou moins long, où sous l'impulsion d'une tendance dominante — ou, *ce qui revient au même*, pour achever un système ébauché, mais imparfait, dont la force est déjà considérable, — divers éléments suscitent des combinaisons nouvelles, s'essayent, se combattent, se modifient, jusqu'à ce que l'idée ou l'image susceptible de satisfaire la tendance intellectuelle, et de parfaire plus ou moins heureusement le système incomplet, vienne à se présenter et faire aboutir enfin la synthèse originale et systématique qui est la création intellectuelle.

L'influence de l'intelligence unifiée, de la tendance dominante, d l'idée directrice et celle des éléments sont également nécessaires. S l'ensemble n'exerçait son contrôle sur le jeu des éléments et so choix sur les produits de ce jeu, nous assisterions à des divagation sans lien entre elles, à des éparpillements sans portée de l'imagina tion; mais si les éléments ne s'affranchissaient quelque peu, s'ils n se livraient pas à leurs affinités propres en rompant les association habituelles, si la coordination était parfaite dans l'esprit, il serait, supposer que l'hypothèse soit réalisable, un esprit parfait, un espri de Dieu, ou bien un esprit d'automate : dans un cas ni dans l'autr aucune invention ne se produirait. Si l'activité indépendante de éléments est par elle-même un désordre, un certain désordre es nécessaire à l'invention.

V

L'invention ne produit pas toujours une œuvre d'art ou de science elle est plus générale et plus commune. Mais pourtant, qui pour rait dire où commencent la science ou l'art? Il y a sans dout quelque « art » dans la plus informe ébauche d'un manouvrie quelque « science » dans une observation d'imbécile, et quelqu « philosophie » dans les réflexions d'un nigaud prétentieux. Mai surtout il y a quelque invention dans tous les phénomènes psy chologiques, et même biologiques, qui ne sont pas absolume automatiques, c'est-à-dire dans tous sans exception, de même qu' y a dans tous de la routine, si, ainsi qu'il est permis de le croire, n'y a jamais ni un commencement, ni un recommencement absol

Prenons en effet une pensée originale, la plus haute et la pl rare : elle se compose pour une bonne part d'éléments fournis p l'habitude, par l'instinct, par la routine, imposés par le milieu. Ce est devenu banal. L'esprit ne peut travailler que sur ce qu'il trou en lui-même, et ce qu'il y trouve lui vient toujours en partie de s ancêtres, de ses éducateurs, de la civilisation dont il est un élémen Il n'y a rien en nous qui nous appartienne absolument et ne soit quelque degré social.

Mais il n'y a rien non plus qui ne nous appartienne à quelq degré à nous seuls. Chacun de nous est une combinaison d'atom singulière, identique à nulle autre et qui marque d'une emprein plus ou moins nette et plus ou moins profonde, tout ce qui entre elle et tout ce qui en sort.

Ni l'*Origine des espèces*, ni les symphonies de Beethoven n'a raient pu se produire n'importe où et n'importe quand. Leurs auteu ne pouvaient les inventer qu'en profitant d'abord des inventio

qu'on avait faites avant eux. Ils ressemblent aux autres par tout ce qu'ils tiennent d'eux. On peut étudier l'évolution des idées scientifiques et des moyens de travail, les transformations de l'harmonie, la création successive ou l'abandon de divers instruments qui ont été les conditions nécessaires de leurs œuvres. On pourrait aussi bien, inversement, rechercher en quoi le plus banal des hommes se distingue cependant de ses contemporains, acquiert une manière de personnalité intellectuelle et fait preuve de quelque pouvoir d'invention.

J'ai connu pas mal de gens sans génie : cependant, si je me les remémore, je trouve à chacune de leurs intelligences une saveur spéciale, et leurs idées, si à un point de vue abstrait elles ressemblent à des milliers d'autres, en les considérant, au contraire, dans leur réalité concrète, avec leur cortège d'impressions personnelles, de petits sentiments de circonstance, d'idées secondaires et de souvenirs qui les accompagnent forcément, elles sont tout à fait uniques. Chacune d'elles est une création de l'esprit en qui elle naquit, et ne trouverait place, telle quelle, en aucun autre.

L'invention peut ainsi varier du génie le plus haut jusqu'à la plus complète insignifiance. Elle n'en est pas moins essentiellement semblable à elle-même dans chaque cas, au point de vue de la psychologie générale et abstraite. Si les résultats diffèrent, c'est que tous les esprits n'ont pas la même force de coordination, la même ampleur, la même richesse d'éléments, c'est que les éléments dominants changent d'une intelligence à l'autre, et que c'est chez l'un des représentations de couleurs et de sons qui incarnent une tendance intellectuelle, tandis que chez l'autre ce seront des idées abstraites; c'est que toutes les idées n'ont pas la même portée, ni la même fécondité. Toutes les qualités si diverses des esprits modifient du tout au tout, selon les individus, la valeur de la création intellectuelle, et il n'est donc pas surprenant que, rencontrant partout l'élément infinitésimal du génie, nous rencontrions rarement le génie lui-même, et que nous constations de si profondes différences dans les esprits. Tous les hommes ont des muscles aux bras, mais les uns portent quarante kilogrammes à bras tendus et les autres n'en portent pas douze.

La création, d'ailleurs, même en ce qu'elle a d'essentiel, la nouveauté de la synthèse, est chose très variable. Tous les événements psychiques décèlent une part d'invention, une part d'imitation et une part de routine. Ces trois éléments y peuvent entrer en proportions très diverses.

Ils s'opposent entre eux, cela est visible à première vue, mais

cette opposition repose sur des ressemblances qu'il n'est pas inutile de constater. Ils sont, en somme, des faits très semblables, à peu près en tout, sauf en un seul point. La routine et l'imitation sont aussi des synthèses et des adaptations de l'esprit. Elles aussi supposent des tendances générales et des occasions qui les mettent en jeu. Un réflexe même est un système d'impressions et de réactions manifestant un désir organisé et déterminé par une circonstance particulière. Partout, dans l'esprit, le même procédé triomphe, et l'on peut le reconnaître dans le raisonnement et dans la perception comme dans l'invention et dans l'acte réflexe. A la condition de se garder de la métaphore, on en désignera les phases successives, sans inconvénient et même avec profit, par les termes consacrés de majeure, de mineure et de conclusion.

Si l'invention est le point le plus élevé de l'échelle, la routine est le plus bas, l'imitation au milieu. La routine, l'habitude, est une imitation de soi-même; elle n'exige aucun effort, ne suppose aucune modification. Elle n'est qu'une condition de la création intellectuelle, car sans routine l'esprit créateur ne saurait où se prendre, ou plutôt il ne pourrait même pas exister. Il serait abusif d'appeler création le renouvellement d'une synthèse toujours la même dans les mêmes circonstances extérieures. L'imitation au contraire suppose l'introduction dans l'esprit d'une idée étrangère, elle est un commencement de création, une création de paresseux. Désir d'innover, impuissance d'innover, voilà ses conditions. Comme l'invention, elle suppose des tendances préexistantes non satisfaites; comme l'invention, elle suppose la nouveauté de la synthèse (en tant que réalisée pour la première fois dans l'esprit de l'imitateur). Seulement la facilité des communications entre deux esprits rend l'apparition de la synthèse nouvelle imitative singulièrement aisée, c'est-à-dire exigeant des qualités bien moins fortes que l'invention.

Aussi, d'une part l'imitation, exigeant un certain effort, n'est pas également à la portée de tous; d'autre part les esprits créateurs eux-mêmes, à l'époque de leur développement incomplet, sont fort sujets à s'en servir[1]. L'imitation suppose une rupture de l'habitude. Peut-être s'oppose-t-elle plus à la routine qu'elle ne s'oppose à l'invention.

Aussi emprunte-t-elle souvent un faux air de création. Lorsqu'une idée, lorsqu'une mode commence à se répandre, on passe aisément

1. « On a remarqué que les hommes les plus originaux, les mieux disposés (comme leur carrière doit en donner bientôt la preuve éclatante) pour l'invention, débutent toujours par imiter un poète qui a excité leur enthousiasme. » H. Joly, *Psychologie des grands hommes*. (*Revue philosophique*, t. XIV, p. 206.)

pour « original » en la suivant. Et pour le faire il faut souvent posséder, à un degré généralement faible, les qualités qui ont fait le créateur. Pourquoi subirait-on une influence encore peu puissante si ce qu'elle apporte ne venait compléter la vie intellectuelle de l'imitateur, et satisfaire ses désirs plus ou moins conscients? Tel peut-être imite, qui aurait créé à peu près ce qu'il va subir. Souvent on acquiert un renom excessif d'originalité en composant à point de la musique rossinienne ou wagnérienne, ou des vers romantiques, parnassiens ou décadents. Imiter l'antique, à la Renaissance, c'était presque inventer; traduire l'œuvre d'un latin ou d'un grec, c'était, aux yeux des contemporains, faire œuvre originale.

Cela n'est pas tout à fait injuste, il faut recréer en soi l'œuvre qu'on imite, et en la recréant on la transforme. Aussi bien, d'ailleurs, si la routine est la condition de l'invention, l'imitation ne l'est pas moins, et ici la limite est encore plus malaisée peut-être à tracer. Si même on remarque que pour imiter il faut comprendre, c'est-à-dire reconstituer un ensemble relativement nouveau sur les données de la perception, on sera décidé à voir dans l'imitation une forme inférieure de l'invention. A ses degrés inférieurs toutefois elle se rapproche beaucoup plus de la routine, lorsqu'elle se produit à la façon des réflexes (par exemple dans l'écholalie) ou qu'elle ne porte que sur des idées et des actes très simples, se rapportant à des tendances déjà organisées, dont la survenance à tel moment plutôt qu'à un autre et non la formation première est un effet de l'imitation d'autrui.

VI

Le fonctionnement de l'intelligence est semblable à celui de la volonté. L'acte volontaire est tout à fait l'analogue de l'idée créatrice. Le mécanisme en est le même, et les circonstances de sa production sont, au point de vue abstrait, identiques. La seule différence est dans le contenu, et si faible parfois qu'elle devient impossible à déterminer. La volonté s'oppose à l'instinct, comme l'invention à la routine intellectuelle. L'automatisme, l'imitation active, l'initiative correspondent directement à l'habitude intellectuelle, à l'imitation des idées, à l'invention.

La synthèse créatrice ressemble tout à fait au « fiat » volontaire. Les actes ordinaires de la vie s'enchaînent automatiquement, comme les idées habituelles s'associent sans peine et sans trouble. Mais lorsqu'une résolution importante et nouvelle vient se proposer à nous, lorsqu'il faut rompre le cours des habitudes, comme lorsqu'il faut rompre les associations d'idées ordinaires et créer une conception,

il se produit généralement un phénomène spécial très net : les te dances existant déjà doivent, pour créer la nouvelle adaptati devenue nécessaire et satisfaire le désir qui y correspond, trouver c éléments appropriés, en former une combinaison inusitée, rapproch des motifs qui ne s'étaient jamais rencontrés, en disjoindre d'autr associer un sentiment avec des actes qu'il n'avait pas encore inspir Souvent ainsi on voit naître et grandir une tendance nouvelle, c n'arrive pas à déterminer l'acte par lequel elle doit se satisfai comme nous avons vu se développer un désir intellectuel auq manquait la forme achevée. Et l'esprit reste souvent incertain impuissant jusqu'au moment où se produit la crise parfois accide telle, que représente ici la lecture par Darwin du *Principe de populdtion*, ou la quasi-noyade de Berlioz. C'est tantôt la connaissan d'un acte semblable accompli par un autre, d'autres fois une impr sion plus forte qui vient bouleverser l'esprit pour le réorganiser s un nouveau plan; parfois nous trouvons seulement le résultat de lutte normale des désirs, le dénouement logique d'un conflit; parf encore une excitation diffuse sans rapport avec l'acte qu'il inspi l'énervement d'un temps orageux, parfois enfin l'effet d'un excit qui secoue la volonté comme l'intelligence : on boit pour se donn du courage, comme pour s'exciter à penser, moyen ruineux da les deux cas.

L'esprit impuissant s'est ressaisi, et il s'est, on peut le dire, co stitué. La synthèse nouvelle des motifs s'est opérée avec les mêm caractères que la synthèse des idées : systématisation d'éléme plus ou moins épars, rejet d'éléments disparates, triage des part de sentiments et d'idées favorables. Un fait nouveau s'est forn et comme l'invention, l'acte volontaire repose sur une base routine et d'imitation, il se rattache à toute une série de faits mo visibles sans lesquels il ne serait pas. Comme l'invention enco il peut avoir tous les degrés de nouveauté, de fécondité, de force d'importance. Dans ses formes les plus basses, il est insignifia presque invisible, à peine distinct de l'automatisme et de l'imitati dans les plus hautes il met l'être en émoi, il le crée, et va deve le principe d'un automatisme nouveau, comme l'invention va p duire une méthode assujettissante. Et comme il est des routinie des imitateurs et des inventeurs, il est aussi des automates, caractères faibles et suggestibles, et des êtres de volonté. Dans phénomène de la volonté comme dans celui de l'invention, n retrouvons les trois éléments parallèles, et si nous descendions a détails de la genèse de l'acte, nous les trouverions, dans un cas dans l'autre, identiques.

Rien de tout cela n'implique, bien entendu, que la volonté et l'intelligence soient une même chose, ni surtout que les plus intelligents soient les plus volontaires. Les éléments de la synthèse diffèrent dans les deux cas et cela établit les différences. Mais on s'explique que des penseurs contemporains aient rapproché, presque confondu, la volonté et la croyance, sans justifier assez la façon dont ils l'ont fait et les conséquences qu'ils en ont tirées. C'est tout de même un mérite du criticisme contemporain d'avoir insisté sur ce qu'il entre de volonté dans l'adoption d'une croyance. L'intelligence et la volonté ne se laissent pas complètement séparer, elles agissent de même, obéissent aux mêmes lois, diffèrent surtout par leurs aboutissants. La même idée peut même être élément d'une croyance ou d'une volition : cela dépend de l'accueil qui lui sera fait par l'esprit, des autres éléments qui viendront s'adapter à elle [1]. Il n'est pas plus surprenant de voir des gens bien doués pour l'invention volontaire se montrer incapables d'invention intellectuelle, et réciproquement, que de voir des musiciens ne rien entendre à la peinture.

VII

L'art et la vie furent souvent comparés. M. Séailles a fortement insisté sur la création de l'œuvre par la spontanéité vivante de l'esprit, par l'harmonie qu'imposent et développent l'idée maîtresse et le sentiment directeur. Il a très bien vu comment on peut rattacher à l'invention toutes les formes de la vie consciente et ce qu'il y a de « génie » jusque dans les cellules de notre organisme. « La pensée continue la vie, dit-il, elle tend à s'assimiler, à organiser tout ce qui pénètre en elle; on peut la définir aussi justement que la vie du corps « une création »... Loin d'être un miracle qui rompe brusquement la continuité des choses, le génie est peut-être le fait le plus général de la vie intérieure [2]. » Guyau aussi rapprocha l'art et la vie. « Tandis que l'art, dit-il, s'efforce de donner toujours l'amplitude la plus grande à toute sensation comme à tout sentiment qui vient ébranler notre être, la vie même semble travailler dans le même sens et se proposer une fin analogue [3]. » Plus récemment, M. Ribot signalait dans son cours les analogies de l'imagination de l'inventeur avec l'instinct qu'il regarde ainsi qu' « une forme équivalente de la faculté créatrice ». Celle-ci apparaîtrait « comme le troi-

1. Voir pour l'étude, au point de vue de la psychologie générale, de la question des rapports de l'intelligence et des tendances actives : *Esprits logiques et esprits faux*.
2. G. Séailles, *Essai sur le génie dans l'art*. Introduction, VIII et XI.
3. Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, p. 84.

sième moment d'un processus d'abord purement physiologique (développement embryonnaire), puis psycho-physiologique (instinct) et enfin psychologique (imagination créatrice)... le développement embryonnaire, en effet, est une véritable création d'ordre biologique. » Et, développant sa comparaison, M. Ribot ajoute : « à la phase supérieure, proprement psychologique, le point de départ est l'idée maîtresse, l'idéal de l'artiste, du savant, du mécanicien; le mécanisme du développement est le même que celui de l'ovule ou de l'instinct. Que l'idée mère apparaisse d'un bloc ou qu'elle résulte d'un travail latent, toujours l'élément primitif est quelque chose d'analogue à l'ovule et à l'instinct[1]. »

Il y a une grande part de vrai dans ces opinions, et le lecteur peut voir déjà jusqu'à quel point je les accepte, jusqu'à quel point je les rejette. J'ai cru devoir compliquer un peu la théorie de l'invention. Elle continue l'instinct, mais elle s'oppose à lui; elle est bien l'expression de la tendance harmonisante de l'esprit, mais elle n'est pas seulement cela; elle ne le serait que dans un cas virtuel plus qu'improbable et peut-être contradictoire. Elle résulte presque toujours d'une lutte plus ou moins sourde, plus ou moins vite terminée, mais à peu près nécessaire. Sans doute, au fond de tout cela, nous distinguons l'essentielle activité organisatrice de l'esprit, et surtout de ses éléments; mais ce qui caractérise précisément l'invention, comme tout état nouveau en général, c'est que ces éléments s'opposent et luttent et que l'harmonie générale y résulte de quelques conflits[2].

1. Ribot, *Leçons sur l'imagination créatrice*, professées au Collège de France. Ces leçons ont été rédigées par M. Bélugou, que je prie, ainsi que M. Ribot, pour la communication du manuscrit, d'accepter ici mes remerciements.

2. Cela aide à comprendre les rapports du génie, du tempérament inventif, avec les troubles mentaux et le déséquilibre en général. L'invention exigeant généralement une certaine activité indépendante et irrégulière des éléments psychiques, tout ce qui favorise ce genre d'activité *peut* être une condition favorable de l'invention (au sens le plus général du mot). Réciproquement un esprit inventeur présentant naturellement, au moins sur certains points, ce mode d'activité, il est assez rare qu'il ne le présente que juste au point voulu pour être constamment dans la bonne voie. Pour peu qu'il s'en écarte, voilà les apparences de la bizarrerie et du désordre mental. Donc à la fois la folie, les névroses, tout ce qui désorganise l'esprit, peut, dans certaines conditions, donner à l'esprit un des caractères de l'inventeur, et en simuler, ou dans les cas favorables, en reproduire le type; d'autre part, l'esprit inventif est facilement porté, par sa nature même, à simuler aussi ou à reproduire le déséquilibre et le désordre.

Voilà ce qu'il faut admettre. Mais l'originalité ainsi entendue n'est qu'une faible partie du génie; elle se retrouve chez nombre d'imbéciles, et de gens très « terre à terre »; et le reste du génie, c'est précisément une très forte raison, une logique supérieure (qui peut rester très spécialisée).

Et il faut aussi tenir compte de certaines apparences qui poussent à l'exagération. La nouveauté des idées ou des impressions frappe comme un caractère

Il y a du désordre à l'origine de l'invention et dans son accomplissement même. Il y en a beaucoup plus que dans l'évolution du germe, parce que cette évolution est une répétition, une routine, où la systématisation s'est produite peu à peu. Pour avoir un équivalent plus rapproché de l'invention, il faudrait suivre les premières transformations de l'être dans la série des temps, de la monère, si l'on veut, à l'homme. Là, chaque transformation marque une création véritable, mais elle ne s'accomplit ni ne se développe sans désordres et sans crises. Le désordre n'enlève rien à la valeur de l'invention, puisque l'invention y remédie et le remplace par une harmonie qui parfois va produire un désordre différent. Mais ce désordre dans les antécédents de l'invention et dans sa réalisation même, ce signe caractéristique de l'état nouveau, est un fait d'une portée qui n'est pas négligeable.

M. Paul Souriau a fort bien reconnu cette part de l'irrégulier dans l'invention. Il l'exprime en faisant du hasard le principe de l'invention, entendant par hasard « le conflit de la causalité externe et de la finalité interne [1] ». La théorie et les remarques subtiles de M. Souriau éclairent tout un côté de la réalité. Seulement le hasard, comme je le disais, en tant qu'opposé à la finalité, se trouve aussi à l'intérieur. Tout n'y est pas entièrement systématisé ; si l'on y constate une certaine harmonie générale, et si les éléments pris en eux-mêmes ont leur finalité propre, les rapports de ces éléments présentent parfois des caractères qui s'opposent à la finalité, et le mot

morbide, et la raison en étant plus difficile à reconnaître, elle est souvent méconnue. Le mot « original » a pris une acception qui indique nettement ce fait. Les idées fausses des esprits féconds et forts étant plus nombreuses et poussées plus loin, sont bien plus souvent aperçues que celles des médiocres, et frappent davantage, apparaissent faussement comme des signes de désordre. De plus une logique fort juste permet d'accueillir provisoirement certaines hypothèses sur lesquelles l'expérience seule peut se prononcer et qu'on ne peut dire à l'avance plus fausses que l'hypothèse contraire tacitement admise sans que personne y pense. Il n'est pas donné à tout le monde d'imaginer ce que Darwin appelait ses « expériences d'imbécile » ; mais ces expériences, lorsqu'elles n'aboutissent pas, donnent à l'auteur un air de bizarrerie incohérente qui peut tromper. Si l'on joint aux idées inusitées les actes en désaccord avec les usages auxquels peuvent logiquement mener ces idées, on comprendra comment l'originalité peut aisément paraître une sorte de folie.

Inversement la routine a un faux air de logique. Sans doute, en certains cas, son incohérence éclate. Mais elle fait souvent illusion. La régularité prend l'apparence de la raison, c'est qu'elle est quelquefois *une* logique étroite et spéciale, mais forte : elle n'est pas *la* logique. Les routiniers ne surprennent point (à moins d'excès énorme), ils n'ont pas l'aspect troublé, papillotant et comme incohérent des esprits qu'une raison plus large et moins fixée conduit d'une idée à l'autre, fait osciller parfois, et innover.

1. Paul Souriau, *Théorie de l'invention*.

hasard exprime aussi bien la rencontre de certaines séries d'idées que leur choc avec le monde extérieur.

L'invention exige un fonctionnement à la fois logique et illogique de l'intelligence. La logique y est essentielle, puisque l'invention est une systématisation. Mais à peu près fatalement, cette systématisation, à cause de son caractère de nouveauté (qui la distingue de l'instinct où tout est régulier [1]), ne se fait pas sans trouble et sans désordre. Elle implique des dissociations, des ruptures d'habitudes, des conflits qui sont déjà autant d'illogismes partiels; elle est due pour une partie à des hasards, à des rencontres imprévues et non systématisées d'impressions et d'idées, et souvent elle laisse subsister après elle un désordre considérable, car elle ne modifie pas d'un coup tout l'esprit, elle n'arrive pas à créer subitement l'automatisme et la routine, elle laisse vivre longtemps des idées, des croyances qui ne sont pas logiquement compatibles avec elle, mais qu'elle ne pourra réduire que très lentement. Prise en elle-même, la création intellectuelle est généralement encore, pour peu qu'elle soit importante, incomplète et quelque peu désharmonique. Dans les analyses qu'elle nécessite, dans la synthèse qu'elle produit, presque toujours quelque élément disparaît qui devrait rester, quelque autre s'impose qui devrait disparaître. Ceux qui restent conservent des parties parasites, des traces de leur ancien emploi qui les rendent moins propres au nouveau.

Aussi très souvent une invention, bien qu'elle tende à unifier l'esprit, lui est, dans le présent, une occasion d'illogisme et d'erreur, et ce caractère sera d'autant plus marqué que l'invention sera plus une invention, que son importance et sa nouveauté seront plus considérables. Une fois les anciennes idées directrices modifiées, il est difficile d'en conserver ce qui est bon, il est difficile aussi de leur substituer un contrôle efficace et nouveau. L'invention est une sorte de révolution, où le bien s'accompagne toujours de quelques désordres.

Aussi les grands inventeurs n'échappent-ils guère à cette loi, surtout ceux qui innovent le plus, qui n'ont pas le bonheur d'arriver au moment où l'invention est déjà préparée, où le monde, où l'esprit de l'inventeur lui-même sont tout prêts à la recevoir. Je ne sais trop si l'on ne pourrait souvent mesurer la nouveauté et, pour ainsi

1. Je parle, bien entendu, de l'instinct amené à l'automatisme, de ce qu'il y a de plus et de mieux organisé dans les instincts. Le langage n'est pas toujours précis et on appelle souvent instinctifs des processus psychologiques qui contiennent encore une certaine part d'invention, que l'on peut y considérer à part.

dire, la valeur d'une invention au nombre d'erreurs et d'illogismes qu'elle inspire à son auteur. Il ne faut pas trop généraliser cette remarque; le besoin de coordination générale des idées est très variable, et compensera chez tel homme exceptionnellement doué, la tendance à l'erreur que l'invention suggérera. Mais les exemples ne sont pas très rares de génies originaux devenant les victimes de leur invention à laquelle ils n'ont pas su s'adapter. L'idée fausse parfois l'esprit qui la créa. Darwin n'a jamais bien vu les conséquences philosophiques de sa théorie de la lutte et de la sélection. Mais en même temps qu'il conservait quelques-unes de ses anciennes croyances fort peu d'accord avec sa doctrine, il étendait trop ses nouvelles idées, les généralisait mal, déformait inconsciemment la réalité. Sa bonne foi et son génie n'ont pu faire vivre une bonne partie de ses idées de détail. Auguste Comte, l'un des esprits les plus puissamment systématiques, cependant, qu'il y ait eu, a été entraîné à des propositions ridicules par des applications trop étroites de ses idées maîtresses. En art, même chose : il est presque de règle qu'un novateur garde d'anciennes pratiques en désaccord avec son génie et en même temps outre ses idées nouvelles de façon à les rendre inacceptables et antiesthétiques. Voyez le temps qu'a mis Hugo pour acquérir sa pleine personnalité, c'est-à-dire pour réaliser logiquement les inventions entrevues dès sa jeunesse. (Il n'y parvient qu'avec les *Contemplations* et surtout la première *Légende des siècles.*) Baudelaire conserve un attirail mythologique suranné qui jure singulièrement avec le modernisme de l'inspiration. Delacroix garde l'admiration de l'art classique, et le respect de son ennemi Ingres. D'autre part son génie personnel l'entraîne à négliger même ce qu'il aurait pu trouver de bon dans les théories qu'il admirait tant. Gros, précurseur de Delacroix, terrorisé par David, n'ose se livrer à lui-même, finit par ne plus savoir profiter des inspirations nouvelles qui l'auraient mis au-dessus de ses rivaux. Admirez aussi combien M. Zola, combattant le romantisme, est resté romantique, tout en outrant les procédés par lesquels il fut original. Tout en faisant la part des équilibrés, ou plutôt des moins déséquilibrés, nous trouvons à la fois chez l'inventeur ces deux défauts contraires : excès de conservation, excès de nouveauté; ici l'invention est arrêtée trop tôt, là elle est poussée trop loin.

A cette cause d'illogisme que l'esprit porte en lui vient s'ajouter celle que produisent ses rapports avec le monde extérieur. L'invention, nous l'avons vu, ne résulte guère du seul jeu spontané de l'esprit : tout au moins, le monde extérieur lui fournit les matériaux sur lesquels il travaille. Ce monde, assez chaotique, même dans ses plus

hautes parties, comme les sociétés, est un peu rude à notre intelligence fragile et facilement déviée. Si l'invention est singulièrement facilitée par nos relations avec les autres hommes, et avec la nature entière, elle en est aussi bien souvent faussée.

Rien ne contribue mieux que l'incohérence, les hasards des rencontres extérieures et des circonstances de la vie, à relâcher les éléments psychiques, à mettre en jeu leurs affinités spéciales, à désagréger les systèmes déjà formés. L'expérience, quand on consent à la subir, est la ruine des idées toutes faites. Aussi ceux qui ne s'y adaptent point conservent plus aisément leur équilibre, tant que la contradiction n'éclate pas. Les autres, ceux qui tâchent, par des inventions plus ou moins importantes, de perfectionner continuellement leurs opinions, ceux-là s'exposent continuellement au déséquilibre. Ils sont obligés de laisser à leurs idées une liberté, qui est déjà par elle-même un premier désordre et qui risque d'en engendrer d'autres. La vie indépendante des éléments est très féconde, mais en divagations comme en bons résultats. Le hasard qu'on introduit ainsi plus ou moins est un principe d'invention, mais, pour la même raison, il est un principe d'erreur.

C'est la lutte partout retrouvée dans un être en évolution, entre le bien et le mieux. Un des caractères singuliers de l'homme et des sociétés est leur nature inachevée, mal adaptée, n'arrivant à un certain équilibre que pour trouver dans cet équilibre même un obstacle au progrès, une gêne pour l'équilibre supérieur dont la nécessité se révèle bientôt, et ne pouvant chercher cet équilibre nouveau qu'en détruisant l'autre au hasard des confusions et des dangers, mais aussi se servant souvent des confusions et des dangers pour en tirer un équilibre qu'il n'aurait su comment atteindre[1]. On voit ainsi tout ce qu'il y a de précaire, de hasardeux et même de mauvais dans l'invention (intellectuelle ou morale) qui est cependant, on peut bien le dire, la seule raison d'être de l'humanité, et ce qui peut justifier jusqu'à un certain point, dans notre ignorance de ce qui se passe ailleurs dans le monde, sa persistance à vivre.

Si le hasard est, comme je pense, une rencontre non systématisée de systèmes agissant chacun pour soi et selon un plan différent, ce qui précède peut nous induire à dire la place de l'invention dans le monde et ce qu'elle signifie. Le déterminisme externe n'est pas en lui-même plus opposé que le déterminisme interne à l'harmonie et

1. Sur un point spécial, pour montrer ce que l'esprit de l'homme a pu tirer du hasard et de sa propre infirmité, et de quelles inventions un procédé inférieur et illogique a pu être l'occasion, je renvoie le lecteur à ma *Psychologie du Calembour* (*Revue des Deux Mondes*, 15 août 1897).

à la finalité. Il lui serait peut-être indifférent[1]. Et le monde extérieur paraît bien composé comme l'autre de parties systématisées, si les molécules et les atomes sont bien aussi, comme on le croit, des sortes de systèmes relativement simples. Mais ces éléments derniers qui sont les mêmes au reste, dans le monde organique et dans l'autre, n'y sont pas reliés et coordonnés entre eux de la même manière, et cela explique l'opposition vraiment exagérée qu'on établit à propos de l'homme, entre le dedans et le dehors. Et à côté de ces agglomérations de tout petits systèmes, l'univers comprendra des systèmes de systèmes de plus en plus compliqués. L'invention est l'acte par lequel quelques-uns de ces systèmes, heurtés, choqués par d'autres, partiellement désagrégés, s'unissent sous le contrôle d'un système supérieur, en un ensemble nouveau. Elle peut être un mal si le gain ne compense pas la perte (c'est le cas, par exemple, lorsqu'un événement imprévu, en détraquant un esprit, lui inspire des conceptions nouvelles, mais extravagantes); elle est un bien dans le cas contraire, et d'autant que plus d'ordre remplacera plus de désordre.

Elle apparaît ainsi comme l'acte par lequel l'esprit prépare bien ou mal l'introduction d'une nouvelle forme d'harmonie en lui-même et dans le monde, tandis que le hasard qui la suggère et la provoque contribue à se détruire lui-même et à se remplacer par la finalité. Elle marque le point de départ d'une évolution nouvelle ou dans une évolution commencée, d'un arrêt, d'une greffe et parfois d'une déviation.

Mais comme l'invention a surtout, en dehors de sa signification psychologique, une portée sociale, nous aurons une idée plus nette de ses bienfaits et de ses dangers en la considérant à ce point de vue. Nouvelle adaptation à des conditions d'existence déjà anciennes, accommodations à un changement du milieu, elle rend à la société trop de services et de trop évidents pour qu'on ait à prouver son utilité. Mais son côté inquiétant et comme scandaleux est aussi mis par elle en pleine lumière. Cette déviation de l'idée qui se réalise parfois chez l'inventeur lui-même est singulièrement aggravée par sa diffusion dans les masses, par sa réfraction à travers des esprits de densité différente. On sait ce qu'un germe d'idée est capable de produire quand on l'a éprouvé avec des cerveaux de sous-disciples

1. Et encore je n'en jurerais pas. Il se peut que le déterminisme soit une forme inférieure et primitive de la finalité, condition d'une finalité supérieure, et en même temps aussi, résultat de longs tâtonnements des choses. Tout ce qui est régulier dans la nature comme dans l'homme, semble plutôt un point d'arrivée qu'un point de départ : point d'arrivée relatif, bien entendu, et qui peut devenir le centre de départs nouveaux.

et d'ignorants. Déjà l'homme instruit, intelligent, assez équilibré, devient un véritable primitif, sous l'influence de l'idée neuve qui s'accroche à lui, et qu'il ne peut, faute de préparation, convenablement traiter. Le mal s'aggrave par les déséquilibrés avides de nouveautés qu'ils défigurent et par les routiniers qui ne défigurent pas moins l'idée neuve pour la repousser que les autres pour l'accepter. L'invention la plus féconde, la plus nécessaire, peut devenir ici et là, accidentellement, un germe de maladie et de mort. On sait assez ce qu'est devenue l'idée de la lutte pour l'existence, et comment s'en est accommodé le type du « struggleforlifer ». Lorsqu'il s'agit, il y a quelque temps, de rétablir dans nos lois le divorce, on entendait les gens discuter et se disputer comme s'il s'agissait de décréter immédiatement l'amour libre. Parmi de nombreuses divagations on ne laisse pas de trouver parfois sous ces déguisements involontaires de l'idée une sorte de sens profond de ses conséquences lointaines et possibles, mais c'est un des cas où un instinct imparfaitement éclairé donne des clartés plus dangereuses qu'utiles. Ces conséquences très éloignées, — qu'on les loue ou qu'on les blâme — on n'a pour ainsi dire pas socialement le droit de les voir, si c'est pour les juger avec nos préjugés actuels, ou simplement au point de vue de notre état d'aujourd'hui. Souvent, presque toujours, le novateur le plus déterminé reculerait devant son invention s'il distinguait nettement où elle doit conduire. Quoi qu'il en soit de ses destinées ultérieures, on peut être assuré qu'une idée neuve opérera des désorganisations fâcheuses — en même temps qu'elle laissera longtemps debout des survivances regrettables. En considérant le prix dont la société paye une amélioration, on n'excuse pas, mais on comprend la haine du pur conservateur pour toutes les innovations, comme l'on comprend, pour des raisons analogues et opposées, la violence du révolutionnaire.

FR. PAULHAN.

LA MORALITÉ DE L'ENFANT

La pédagogie ou science de l'éducation a fait d'immenses progrès en ces dernières années. Mais sa marche en avant a été limitée presque exclusivement aux domaines physique et intellectuel. Le problème de l'éducation morale a été maintenu dans l'ombre[1].

L'explication de ce fait doit être cherchée dans différents motifs. L'un d'abord tout extérieur : pour diriger l'éducation physique et intellectuelle on a des établissements spéciaux, les écoles, les collèges, lycées, et des maîtres instruisant selon certaines méthodes préconisées. Pour l'éducation morale, rien de pareil : le lycée, c'est la famille; les maîtres, ce sont les parents. Il en résulte que la mise en pratique de procédés systématiques, à supposer même qu'on en connût, reste toujours aléatoire. On a donc été moins porté à entreprendre des recherches destinées presque certainement à ne jamais sortir du domaine de la théorie. — Un second motif est que jusqu'ici, et pour autant qu'on la jugeait nécessaire, l'éducation morale sous forme d'enseignement spécial était réunie à l'enseignement religieux. Des leçons de morale proprement dites inscrites au programme des écoles, sont en somme, aujourd'hui encore, l'exception, sauf peut-être en France. — Enfin un troisième motif, le principal : cet enseignement, de par la décision solennelle des anciens moralistes, savants de cabinet, était par le passé déclaré inutile. La conscience morale étant innée, chacun est capable de distinguer aisément et naturellement le bien du mal. De là cette déduction parfaitement légitime : à quoi bon enseigner ce que tout le monde sait?

On pouvait parler ainsi, il y a quelques décades d'années. Alors

1. Nous nous servons ici des expressions éducation *physique*, *intellectuelle* et *morale* dans le sens usuel. Cette classification, dans l'idée de ses auteurs, repose non seulement sur la différence du contenu, mais aussi sur celle des facultés à développer et par conséquent des méthodes. On verra dans la suite que pour l'auteur de cette étude, l'éducation morale n'est qu'une branche de l'éducation intellectuelle, et dès lors elles ne peuvent plus être placées sur un même plan, en matière de classification. — D'autre part, étant donnée l'importance si particulière qui reste attachée à l'éducation morale, envisagée au point de vue du contenu, il n'y a aucun inconvénient à maintenir la division en trois chapitres adoptée, en général, en pédagogie.

on était généralement d'accord sur la manière de comprendre l présence d'une conscience en l'homme. On ne l'est plus aujourd'hui La science morale, en effet, a passé dans la seconde moitié de notr siècle par une crise considérable. A l'heure qu'il est on peut dir qu'elle en est sortie. Mais c'est jusqu'à sa base qu'elle a été ébranlée La vieille thèse de la conscience innée a été attaquée et renversé comme étant contraire aux phénomènes les plus positifs. Les mora listes les plus écoutés et les plus nombreux ont dit *non* où autrefoi ils avaient dit *oui*.

L'importance de ces changements de front ne peut échapper personne. Il équivaut à un remaniement complet non seulement de problèmes de morale proprement dite, mais de tous ceux qui d près ou de loin tiennent à cette science. Bien des chapitres déjà or été entièrement refondus; et, on ne saurait le contester, une inter prétation plus vraie et plus humaine des faits a été le résultat d ces recherches.

Le sujet que nous nous proposons d'aborder, celui de la moralit de l'enfant, a été étudié en ces dernières années, par M. B. Pére (3e édition, 1896); mais son ouvrage, *L'éducation morale dès l berceau*, le seul voué exclusivement à l'éducation morale, représent encore l'ancien point de vue. L'auteur y admet l'existence d'u *sens moral* spécifique. Nous trouvons du reste chez M. Pérez, un foule de conseils très sagaces, mais ne reposant pas, en dernie ressort, sur une idée théorique bien nette de l'état moral naturel d l'enfant qu'il s'agit d'élever. Tout autre déjà le point de vue d beau livre de M. G. Compayré : *L'évolution intellectuelle et mora de l'enfant* (2e éd., 1896). Dans quelques pages lumineuses, l'auteu prend nettement parti pour la non-innéité. Et si le chapitr intitulé « Développement du sens moral » n'épuise pas le sujet, i est à notre connaissance ce qui existe de plus parfait sur la matière Il est bien regrettable cependant que M. Compayré n'ait pas ét également précis dans toutes les parties de cette esquisse. Nou nous trompons fort, ou cette malheureuse expression de *sens mora* en est cause. Pourquoi conserver le terme alors qu'on rejette pour tant la chose? M. Compayré a été victime, nous semble-t-il, de cett imprudence; en effet à plusieurs reprises, la notion elle-même se gliss de nouveau après le mot dans la pensée de l'auteur et empêche un parfaite clarté. Un seul exemple : « La conscience morale est e grande partie une faculté acquise, qui se crée peu à peu... » (p. 286) en *grande partie* — donc pas tout à fait, donc il reste quelque chos qui serait inné. Soit; mais qu'est-ce? Voilà le point à déterminer M. Compayré admet, il est vrai, — et avec raison, — le facteur d

l'hérédité, et c'est peut-être à cette dernière que revient l'élément non acquis dont il parle.

Quelle que soit l'idée de notre auteur là-dessus — et il serait difficile, croyons-nous, de se prononcer d'après le contexte — il importe beaucoup de signaler ici une confusion aussi fréquente que pernicieuse entre deux notions très nettement distinctes : l'*innéité* et l'*hérédité* dans la conscience morale. « Il y a chez l'enfant, dit M. Compayré, un fond de docilité naturelle qui va au-devant de la règle... Les appels de l'éducation morale ne seraient pas entendus comme ils le sont, s'ils ne rencontraient pas dans le naturel de l'enfant un instinct inconscient et endormi, qu'il s'agit seulement d'éclairer et d'éveiller. Cet instinct n'est pas exclusivement le sentiment de la faiblesse en présence de la force : c'est une disposition spéciale que la nature transmet à l'enfant, fortifiée sinon créée [on voit que l'auteur ne se prononce pas lui-même] par les habitudes morales, par les efforts vertueux de nos ancêtres » (p. 283-4) [1]. Tout cela nous ne faisons aucune difficulté pour l'admettre, mais le problème de l'innéité n'est pas élucidé; innéité n'est pas synonyme de hérédité. L'hérédité a trait aux caractères particuliers des consciences, elle explique certains éléments de la conscience individuelle. Mais la conscience, abstraction faite des éléments accidentels, voilà celle que nous devons connaître : y a-t-il un élément spécifique irréductible de la conscience morale? En d'autres termes : s'il n'y avait pas certaines prédispositions héréditaires chez l'individu, y aurait-il lieu encore de parler d'innéité morale?

Nous contestera-t-on le droit de nous placer à ce point de vue? Prétendra-t-on que nous devons avant tout avoir égard à la réalité, et que, comme nous l'avons reconnu nous-même, l'hérédité étant un facteur dont on ne peut pas faire abstraction dans l'individu concret, on ne peut pas le faire davantage en théorie? Ce serait retirer de la science l'un des moyens d'investigation les plus précieux dont elle dispose : l'hypothèse. Notre but est celui-ci : chercher la valeur de l'un des facteurs de la moralité, la conscience. Or nous pouvons parfaitement atteindre ce but en supposant nulle pour un instant l'action des autres facteurs. Tout aussi bien qu'un physiologiste peut décrire le fonctionnement du cœur sans tenir compte des altérations que la constitution régulière de l'organe peut subir par suite d'influences étrangères et accidentelles. — Nous le

1. Remarquons, à propos de cette citation, que ce vague dans les expressions : *sens moral, instinct moral, dispositions morales*, etc., etc., trahit évidemment le vague dans la pensée elle-même, aussi bien chez Guyau, M. Sully et autres, que chez M. Compayré et surtout chez M. Pérez.

pouvons d'autant mieux en morale qu'il s'agit de l'agent principal, auquel les autres n'apportent que des modifications. Et quand bien même ces modifications par l'hérédité peuvent être considérables, arriver même à rejeter tout à fait à l'arrière-plan la nature primitive soit en entravant, soit en hâtant le développement individuel (*short cut way* de Baldwin), nous n'en devons pas moins connaître l'essence de la conscience pour agir en conséquence sur la partie plus ou moins réduite qui est encore à portée de notre influence. La question de l'hérédité a parfaitement sa place dans le problème de la moralité. Mais elle se recouvre si peu avec celle de l'innéité qu'elles entrent même en conflit direct l'une avec l'autre. En effet tout ce qui est héréditaire dans les notions de morale est un empiétement en quelque sorte sur le terrain de l'innéité : les deux facteurs sont en raison inverse l'un de l'autre : plus y a d'hérédité, moins il y a d'innéité — et vice versa.

Quant à l'intérêt purement pédagogique de cette étude, chacun le comprend aisément. Nous n'insistons pas : Si l'enfant est naturellement susceptible de moralité — comme on l'a pensé longtemps, — la tâche des parents et des maîtres se trouve réduite à fort peu de chose. Ils n'ont qu'à surveiller l'enfant et l'obliger à suivre la voix intérieure que lui dicte sa conduite. Mais tout changerait, si au contraire l'opinion que nous ne portons pas d'emblée une conscience au dedans de nous devait prévaloir. Une tâche aussi délicate que considérable incomberait aux parents : celle de donner à l'enfant une éducation propre à susciter en lui des convictions morales saines et fortes, et à former ainsi en lui cette conscience dont il est à l'origine absolument dépourvu.

Pour nous, on s'en est peut-être aperçu déjà, nous sommes fermement persuadé qu'aucun élément moral spécifique n'est inné; pas plus ce qu'on décore du nom vague de sens ou sentiment moral, qu'une connaissance concrète du bien et du mal. Et l'étude à laquelle nous allons nous livrer, par les questions qu'elle soulève va apporter une contribution dont on ne saurait méconnaître la valeur, à la solution de ce gros problème de l'origine de la conscience. Où en effet, mieux que chez l'enfant, est-il possible de s'assurer de la présence ou de l'absence de notions morales innées? Et pour ce qui concerne l'éducation morale, nous croyons que, si la théorie de l'innéité peut dans certains autres domaines n'avoir pas de conséquences pratiques très directes, elle en a ici au contraire de très dangereuses. L'instinct maternel avait guidé juste. La théorie a malheureusement réussi parfois à fausser cet instinct. Oui! les mères, en opposition formelle avec les théories des moralistes, avaient senti

la nécessité d'*enseigner* quelque chose à l'enfant dans le domaine moral aussi bien que dans les domaines intellectuel et physique. Là où la convention d'une théorie n'a pas pénétré — et là seulement — elles sont demeurées fidèles à un guide qui en effet ne les trompait pas. Nous aurons l'occasion dans la suite d'en appeler à leur précieux témoignage.

I

Commençons par caractériser sommairement les deux théories adverses dans la forme précise qu'elles revêtent en face du problème de la moralité de l'enfant.

Selon la première, l'homme n'a pas besoin d'une éducation morale proprement dite, d'*apprendre* à distinguer le bien du mal comme on apprend à lire, à compter, à nager, à jouer du piano. Sans que personne lui en ait jamais rien dit, il sait, devant deux actions, discerner la bonne de la mauvaise ; il a une conscience morale — ou un sens moral, le mot ne fait rien à l'affaire — qui ne le trompe jamais. C'est l'ancienne manière de voir, et de beaucoup encore la plus répandue.

La seconde explication — qu'on évite souvent, nous ne comprenons pas trop pourquoi, de présenter sous la forme rigoureusement conséquente qu'elle comporte — conteste absolument ces affirmations. Non ! La conscience morale n'existe pas d'emblée; elle s'acquiert peu à peu, elle se forme avec le temps. Personne ne sait ce qui est bien et ce qui est mal s'il ne l'a préalablement appris, tout comme il a appris à lire, à compter, à nager, à jouer du piano.

Il ne sera pas inutile, pour éviter de présenter défavorablement une thèse contre laquelle existent tant de préventions, d'ajouter qu'on n'apprend pas seulement avec des maîtres. J.-J. Rousseau disait même : « J'apprenais d'un maître, c'était assez pour apprendre mal ». En effet, un enfant n'a besoin d'aucune instruction pour distinguer une pomme de trois ou quatre pommes : il lui suffit d'un peu d'intelligence. Et pourtant cette distinction est le point de départ de la plus parfaite, mais non de la plus facile des sciences, les mathématiques. Et plus tard, toujours sans initiation particulière, il opérera des distinctions bien plus subtiles; il reconnaîtra les cris des divers animaux et ne confondra pas un morceau de bois de sapin avec un morceau de bois de chêne ou de hêtre... Le maître ne fait que hâter le développement de l'enfant en lui épargnant la peine de tout trouver par lui-même. De même en serait-il donc en morale si la thèse de la non-innéité est vraie. L'enfant arriverait certes à

distinguer le bien du mal même sans professeur ; mais ce n'est pas à dire qu'il n'aurait pas dû l'apprendre.

Afin de nous mettre en mesure de prononcer avec équité entre les deux parties, rappelons ce qu'il faut entendre par moralité. Nous disons d'un homme qu'il est moral quand sa manière d'être ou d'agir ne porte préjudice ni directement, ni indirectement à aucun de ses semblables, ou même quand elle concourt positivement au bien du prochain. Une action morale est donc celle qui prend en considération l'intérêt de tous, et non d'un individu isolé. Il en est ainsi même quand l'avantage de l'individu qui agit n'entre pas lui-même en jeu. Par exemple, une mère soucieuse du bonheur de son enfant ne peut dans tel cas lui procurer un plaisir qu'au détriment d'autres personnes. Pour agir moralement, elle devra renoncer à l'objet d'une convoitise qui n'était cependant pas égoïste. — S'il s'agit de la morale individuelle, l'homme ne doit pas immoler un bien général à une jouissance ou un avantage partiels et purement temporels.

Venons enfin à la moralité de l'enfant. Une première question se pose : Est-ce que, dans un quelconque de ses actes, l'enfant — *que* nous considérons dès l'âge le plus tendre — trahit l'existence en *lui* d'une conscience morale?

Pour répondre il faut faire abstraction des sentiments mêlés d'amour et de compassion que nous éprouvons pour ces petits êtres gracieux, faibles et candides. Nous voulons voir les choses telles qu'elles sont. Pour cela nous ne devons pas regarder par les yeux de notre affection. Souvenons-nous combien sont ridicules les amoureux de Molière :

> ... dans l'objet aimé, tout leur devient aimable,
> Ils comptent leurs défauts pour des perfections
> Et savent y donner de favorables noms.
> La pâle.....

Ou mieux encore, à l'école du bon La Fontaine, dans la délicieuse fable « L'aigle et le hibou » (V, 18), rappelons-nous le triste sort des parents aveugles pour les imperfections de leurs enfants.

L'enfant donc, si vous le considérez sans parti pris, est, quand il vient au monde, un petit animal bien plus qu'un être humain. Il n'est pas nécessaire d'y insister en ce qui concerne le physique, tant à cause de l'évidence de la chose que parce qu'il n'a qu'une signification indirecte (quoique très réelle) pour la question qui nous occcupe. Sans se prononcer pour ou contre Darwin, on ne peut qu'être frappé des ressemblances curieuses qui se révèlent sans cesse à l'observa-

teur. Chacun a présente à la mémoire la découverte pas très ancienne du Dr Robinson : le pouvoir qu'ont les enfants nouveau-nés de rester suspendus quelquefois jusqu'à deux minutes, et par le seul pouvoir de contraction des doigts, à une branche qu'on leur met dans les mains et au moyen de laquelle on les élève ensuite au dessus du sol. C'est cette même faculté qui sert aux petits des singes à s'accrocher à leur mère quand celle-ci passe d'une branche à l'autre pour fuir un ennemi, ou pour pourvoir à sa subsistance.

La prédominance des instincts bestiaux est aussi manifeste dans les phénomènes que nous observons tous les jours. Ainsi cette disposition chez les enfants à porter sans cesse à la bouche les objets quelconques qui leur tombent sous la main comme s'ils devaient chercher leur nourriture. — Voulons-nous plutôt des faits qui soient en rapport plus intime avec la moralité, nous ne serons pas en peine de les découvrir. Il n'est guère d'enfants qui ne manifestent pas la tendance à se servir des ongles comme de griffes, et surtout qui ne trahissent pas une véritable manie de mordre ceux qui les approchent et en qui ils ne sont pas très certains de trouver des amis ; ou voyons-les seulement lorsqu'ils sont en colère, découvrir leurs dents et heurter les mâchoires l'une contre l'autre comme de véritables petits fauves s'apprêtant à déchirer une proie.

Il est inutile de relever la cruauté de l'enfant : elle est proverbiale. La Fontaine a dit une vérité que personne n'a discutée : « Cet âge est sans pitié ». On connaît aussi les vers si vrais de Victor Hugo, dans sa belle poésie du *Crapaud*.

> J'étais enfant, j'étais petit, j'était cruel,
> Tout homme sur la terre, où l'âme erre asservie,
> Peut commencer ainsi le récit de sa vie.....

Transcrivons, pour ne pas encourir l'accusation de ne citer que le témoignage facilement suspect des poètes, ce passage d'un moraliste d'une autorité incontestable, P.-J. Stahl : « Il n'est guère d'enfant dont la cruauté ingénue ne se soit divertie quelquefois à attraper des mouches, à leur arracher une aile d'abord et puis l'autre, et puis les pattes une à une, au nombre de six, ôtant ainsi par un raffinement de férocité calculée l'air d'abord, la terre ensuite à sa victime et faisant sans remords [!], sans trouble, dans le seul intérêt de son plaisir d'un instant, rien que pour jouer, faisant, dis-je, au moyen de ces mutilations progressives une petite masse inerte, mais non insensible à coup sûr, du plus léger des êtres ailés. »

Autre trait révélant la nature animale de l'enfant : il est très enclin à la lascivité et cela dès l'âge le plus tendre. On sait nombre

d'exemples d'enfants qu'il a fallu attacher dans leur berceau pour les empêcher de se livrer à des manipulations malsaines. M. Forel, de Zurich, présentait dernièrement (semestre d'hiver 96-97) à ses étudiants le cas d'un jeune garçon âgé de quelques années, qui avait perverti frères et sœurs; puis, enfermé dans une mansarde, était sorti par la fenêtre pour courir au plaisir. C'est là sans doute une exception en ce sens que cette disposition n'atteint que rarement à ce degré de puissance; mais que l'impudicité se rencontre très généralement chez les enfants, c'est ce qu'une instinctive répugnance, légitime du reste quoique inutile et dans certains cas funeste, de la part des parents, ne doit pas empêcher de reconnaître [1].

Si vous réussissez à saisir le mode de penser des enfants, il n'y a pas davantage à tergiverser. Vous ne trouverez rien, mais absolument rien qui soit de nature à faire soupçonner la moindre notion morale chez l'enfant. L'égoïsme le plus parfait règne partout [2]. Pour satisfaire ses desseins, l'enfant est *naturellement* menteur et voleur (c'est tout un, le vol n'étant que le mensonge en acte). Il l'est souvent avec grâce, avec intelligence : cela lui fait beaucoup pardonner. Mais ne nous payons pas de mots encore un coup. Nous avons à nous occuper des faits tout nus; et le mensonge, quelque forme qu'il revête, reste le mensonge, et le vol reste le vol. Or, si l'enfant peut satisfaire un désir en mentant ou en volant, il le fait sans hésiter, pourvu qu'il soit certain qu'aucun désagrément n'en résultera pour lui. S'abstient-il, c'est qu'il craint non pas l'acte, mais les conséquences de l'acte : par exemple d'être découvert malgré les précautions qu'il a prises et dès lors d'être puni; ou bien la peur (pas l'amour) du Bon Dieu quand il a été instruit dans les vérités de la religion chrétienne [3]. Et les parents le savent bien : laissent-ils voler ou mentir sans punir, l'enfant continuera à voler ou à mentir sans en éprouver le moindre remords. — Ce qu'on décore du nom de conscience chez l'enfant n'est à l'origine que l'appréciation *pratique* des actes par les parents ou les maîtres (non par l'enfant lui-même).

1. M. Compayré (p. 296, *note* de l'ouvr. cité) dit que c'est profaner l'innocence naturelle de ce petit être tout vierge, que de discuter cette question. C'est prendre la chose de son côté sentimental. Il ne s'agit pas de cela, mais d'une simple manifestation de la constitution physique dont l'enfant, cela va sans dire, n'est pas plus responsable qu'il ne l'est quand son estomac crie famine.

2. Même M. Pérez le reconnaît à ses heures. Ainsi l. IV, ch. I, p. 234.

3. Quoique la peur du Bon Dieu n'exerce pas l'influence qu'on lui attribue parfois. A moins d'avoir affaire à un enfant dont l'imagination est très vive, le souci d'une rémunération qui apparaît si loin dans l'avenir est facilement écartée : la vie est longue encore et il est toujours temps de réparer. Nous parlons ici, comme en nombre d'autres endroits, d'expériences et de souvenirs personnels très nets.

Nous avons vu un garçon qui passait pour avoir reçu une éducation soignée, commettre des vols qualifiés même aux dépens de gens plongés dans une noire misère. Comme nous le reprenions, il répondit avec une naïveté non simulée : « Papa m'a vu, il sait très bien que je le fais ». Le père se trouvait ignorer que les objets volés fussent la propriété du voisin : de là son autorisation tacite. Mais l'enfant savait la vérité. C'est donc le jugement du père et non la conscience qui sert de critère au bien et au mal. On dira : l'enfant a appris cependant que voler est toujours mal. — Là est précisément la question. Nous parlerons plus bas de la formation de la conscience. Répondons seulement pour le moment que l'intelligence de l'enfant est, selon les cas, très lente à acquérir la faculté de généralisation d'un principe quelconque. Il n'est point si surprenant qu'un enfant dont l'intelligence est encore en voie de développement raisonne ainsi : On m'a défendu de dérober quoi que ce soit à la cuisine, mais personne ne m'a jamais défendu de m'emparer des objets qui se trouvent devant la maison du voisin.

Au fond toute la première éducation morale est là : Arrêter, réfréner les dispositions naturelles de l'enfant. Développer ce fameux pouvoir d'inhibition dont on a été si longtemps à reconnaître le véritable rôle en psychologie. La paresse est naturelle; la gourmandise est naturelle; le vol quand on convoite quelque chose est naturel, etc., etc. Il faut en appeler aux moyens répressifs. Ce sont les seuls qui réussissent.

Seulement il importe de prendre ce terme « moyens répressifs » dans un sens large; ou plutôt de l'appliquer partout où il convient. Souvent les auteurs les plus perspicaces — M. Compayré, p. 290 de l'ouvrage cité — signalent à côté de la moralité égoïste de l'enfant, une moralité de sympathie. Ils semblent voir dans certains actes du petit enfant un parfait désintéressement, la manifestation de sentiments de pure affection pour la mère par exemple. Et les mères de leur côté pensent parfois sincèrement qu'il leur suffit d'en appeler à ce sentiment pour se faire obéir. L'enfant *peut* en arriver là; nous ne songeons pas à le contester. Mais il faut un long travail intérieur préalable, et à l'origine, lorsque le procédé que nous venons d'indiquer réussit aux parents, l'obéissance de l'enfant n'a pour base que l'égoïsme. Si l'enfant sait bien une chose, c'est que, surtout en ce qui concerne ses plaisirs, il dépend absolument de sa mère. Braver cette dernière, c'est se fermer le chemin de bien des jouissances. Ainsi donner à l'enfant l'idée qu'il pourrait être privé des bonnes dispositions de sa mère à son égard, est un moyen répressif. Nous n'en voulons pour preuve que cette observation banale : lorsque la

mère menace, sans le tenir, de retirer ses faveurs, l'enfant se moque dorénavant de ses appels à l'affection. Les mots : « Tu feras plaisir à maman » sont une arme dont il faut faire usage avec le plus grand tact. L'enfant est avant tout logique comme la femme; son esprit n'est point faussé comme souvent celui de l'homme. Il n'a pas beaucoup de prémisses sur lesquelles il édifie son argumentation; mais il va droit au but [1]. N'avez-vous jamais lu derrière le front d'un enfant intelligent cette machiavélique combinaison : « Maman m'a dit souvent qu'elle m'aimait tant quand j'étais bien gentil. C'est un moyen dont je pourrai me servir lorsque j'aurai très envie de quelque chose. Mais en attendant il n'y a pour moi aucun avantage à me donner trop de peine; on appréciera bien mieux ma sagesse si je suis à l'ordinaire un peu sot. »

Voilà pour les faits. Nous pensons que ceux-là ne sont pas discutables. Mais il reste une seconde question, plus importante que la première : l'interprétation de ces faits.

II

Si l'enfant est en réalité très peu moral dans ses actes, au moins pourrait-il l'être? En d'autres termes : l'enfant sait-il quand il fait mal? Serait-il capable, s'il le voulait bien, de se conduire comme un petit être bon, doux, charitable? — *Oui*, répondent les moralistes de l'ancienne école. Puisque la notion du devoir est innée, chacun peut le réaliser. — Nous croyons absolument vicieuse cette manière simple et commode d'envisager les choses. Cela pour trois raisons. D'abord il est très contestable que nous ayons une notion innée du devoir. Ensuite les conséquences de cette manière de voir, en ce qui concerne les enfants, sont aussi invraisemblables que repoussantes. Enfin les postulats sur lesquels repose cette théorie sont absurdes : il faudrait en effet, pour qu'elle fût soutenable, que vos enfants fussent tout différents de ce qu'ils sont en réalité.

Reprenons rapidement ces trois points : les faits, les conséquences, les postulats.

1. *Les faits.* — L'existence d'une conscience morale innée s'appuie sur l'argument du consensus universel. L'accord général des peuples d'abord : Toujours et partout, dit-on, il a été défendu de voler, de tuer, de commettre adultère, de haïr, d'être jaloux, etc. Comment expliquer cette parfaite unanimité sans admettre que tout cela est naturellement écrit au cœur de chaque homme? — Il n'est pas

1. Remarqué déjà par La Bruyère : *De l'Homme*, 59.

même besoin, ajoute-t-on encore, de demander à l'histoire de nous révéler cette unité morale du genre humain. Elle apparaît déjà au milieu de la société où nous pouvons directement la contrôler. L'expérience nous apprend que, sinon en tout, du moins dans les questions de principe, chacun admet, sans avoir à faire pour y arriver le moindre effort de pensée, les mêmes règles morales.

Le témoignage de l'histoire est une thèse si caduque et si souvent réfutée qu'il n'est presque plus besoin d'en parler. Toutefois, pour bien entendre la suite, il convient de ne laisser aucune obscurité dans l'esprit du lecteur. Il n'est aucune des actions que nous qualifions aujourd'hui sans hésiter d'immorales (au moins en théorie) qui n'ait été en certains temps et en certains lieux considérée comme indifférente ou même comme positivement morale. Nous citons pour mémoire quelques exemples :

Tuer, non seulement était chose permise chez beaucoup de peuples, c'était souvent un devoir de mettre à mort ceux qui vous étaient les plus chers. Seul un mauvais fils pouvait laisser vivre ses parents plus de soixante années. — Le sage Solon autorisait un père à tuer ses enfants sans aucune forme de procès. Il en était de même chez les Romains. — Les gladiateurs tiraient honneur et gloire justement de cela, qu'ils tuaient beaucoup d'hommes. — Enfin les dieux même ordonnent de tuer, et jamais la conscience ne s'est révoltée contre ces saints devoirs. Les sacrifices humains étaient admis jusque dans le peuple de Jehova ; l'histoire de Jephté en fait foi. Les Scythes pensaient que les étrangers venant chez eux étaient envoyés expressément par les dieux pour être immolés sur l'autel de Diane.

L'*adultère* était chose naturelle chez les anciens, ainsi que la débauche. Les courtisanes grecques étaient bien plus honorées, de ce peuple si civilisé, que des femmes de ménage consciencieuses et fidèles. Même Socrate, dit-on, allait oublier les chagrins causés par la terrible Xanthippe, auprès de Myrto, une douce maîtresse. — Chez les Égyptiens les femmes qui avaient cohabité avec le plus grand nombre d'hommes portaient aux pieds des ornements considérés comme marques d'honneur. — Chez maints peuples, ne pas se marier était un déshonneur pour une femme. Or pour se marier il fallait une dot et cette dot avait été préalablement gagnée par la jeune fille en vendant son corps à tout venant. — Ailleurs on n'épousait pas de filles sans enfants, comme indignes du mariage. — Ce qu'était la *pudeur* autrefois, il est inutile d'en parler. Il suffit de mentionner les fêtes des Phallophories et les Priapées. — Ou des exemples isolés : ainsi ces femmes d'Afrique qui laissent parfaite-

ment nu le haut des cuisses, tandis qu'elles seraient déshonorées en laissant voir la plante de leurs pieds.

L'*inceste* enfin, cent fois plus honni parmi nous encore que l'adultère, n'effrayait pas tant les peuples anciens. Chez les Perses, dont la sagesse et la moralité, dit-on, a devancé celles des chrétiens, on épousait sa mère. — Les Stoïciens ne voyaient rien d'anormal dans les relations incestueuses d'un père avec sa fille ou d'une mère avec son fils. — Et quant aux unions consommées entre frères et sœurs (« images si naïves de l'union déjà formée par la nature », comme les appelait Montesquieu dans ses *Lettres persanes*), Jupiter épousant Junon était un exemple venant de trop haut pour ne pas être suivi.

Le *vol* et le *pillage* sont défendus chez nous d'une façon absolue. Il fut un temps où, au contraire, se signaler par des actes de déprédation était considéré comme glorieux. Comme aujourd'hui on meurt pour la patrie, dit un auteur moderne, autrefois on mourait en faisant quelque œuvre de brigandage. — Chez les Spartiates, loin de punir les voleurs, on punissait au contraire ceux qui ne savaient pas voler. — Les Grecs enfin avaient préposé un dieu adonné lui-même au larcin et à la protection des voleurs.

Il y aurait quantité d'autres traits à signaler : ainsi l'usage de la chair humaine dans l'alimentation, usage qui, comme on l'a démontré, tirait fort probablement son origine d'une superstition religieuse. Mais il est inutile d'accumuler les faits. Remarquons seulement bien ceci : si nous jugeons à notre point de vue moderne, c'est l'immoralité chez les Anciens qui est la règle et la moralité l'exception. Un simple coup d'œil sur l'histoire des concepts moraux suffit pour faire justice des rêveries de tant de gens qui vont répétant encore : la conscience immorale, où elle existe, est une monstruosité de la nature.

Si l'argument tiré de l'histoire n'ose plus guère être ouvertement produit, si ce n'est par les théologiens expliquant la méchanceté de la race humaine au moyen de la malédiction divine en suite du péché du premier homme, il n'en est pas de même de celui qui en appelle à l'unité morale des peuples civilisés. Là, pense-t-on, il serait difficile de ne pas concéder l'unanimité et par conséquent un sentiment ou une connaissance innée du devoir. En apparence, soit ! Mais c'est de loin, de très loin seulement qu'il y a accord. Prenez le premier livre de morale, ou un roman même, qui vous tombe sous la main, vous serez vite convaincus des profondes divergences qui règnent entre nous. Ou bien lisez un journal, ou causez seulement peu de minutes avec un autre homme et vous êtes déjà brouillés sur quelque

principe de morale, et des plus essentiels. La *vérité* par exemple. Sans doute il faut dire la vérité autant que possible, mais parfois on peut, sinon la taire, du moins la voiler. Quel est l'homme qui n'ait jamais prononcé en très bonne conscience un mensonge de politesse? Nous ne voulons pas discuter s'ils ont raison ou non : le seul fait qu'il y a des gens qui acceptent ce mélange de la vérité sans que leur conscience le leur reproche, suffit. La voix de la conscience ne nous renseigne pas, ou plutôt elle ordonne d'agir à ceux-ci d'une façon, à ceux-là d'une autre. On a affirmé que ceux qui acceptent ces mensonges sont de mauvaise foi, que par devers eux ils les condamnent comme tout le monde. Cette opinion témoigne d'abord d'une défiance qui n'est certes pas à l'honneur de ceux qui la professent. Ensuite elle repose sur le vide : il est impossible d'alléguer aucune preuve en sa faveur si ce n'est l'impression arbitraire d'un malveillant critique, s'autorisant on ne sait de quel droit à substituer sa manière de penser à celle du prochain. Nous en dirons autant de ceux qui prétendent que l'homme hésitant est seulement celui dont la conscience est faussée. Il faut des preuves à une affirmation si grave. Mais comment en donnerait-on? Chacun en appelle naturellement à sa propre conscience individuelle, dont la valeur est justement contestée. Cette conscience, au moment où elle est en cause, ne peut pas plus prononcer sur elle-même, qu'un homme dont les paroles sont suspectes ne peut convaincre de son honnêteté par la seule affirmation de sa véracité. De plus, même admise une conscience type dont le jugement ferait autorité, on en revient précisément à ce que nous voulons prouver : c'est que les hommes ne peuvent donc pas se fier à leur conscience; que m'importe à moi, lorsque je suis embarrassé, de savoir que la conscience d'un autre ne laisserait place à aucune hésitation ? Nous devons envisager les hommes tels qu'ils sont en effet et non pas tels qu'ils seraient s'ils avaient ce qu'ils n'ont pas. Enfin, pour revenir à la question de la véracité, on ne saurait contester l'existence de motifs tout à fait sérieux à faire valoir en faveur de certains mensonges. Si la vérité est une vertu qu'on n'ose jamais violer, n'en est-il pas de même de la bonté? Bien plus, la vérité n'est-elle pas justement une vertu parce qu'elle est considérée comme empêchant de porter préjudice à son prochain? Quand donc on portera moins préjudice en mentant qu'en ne le faisant pas, faut-il vraiment taxer de mauvais tout mensonge? Un principe moral fondamental tient en échec un autre principe moral fondamental.

Autre problème sur lequel nous sommes loin de nous entendre et que la conscience morale ne résout pas : la *vivisection*. Moralement

parlant, a-t-on le droit de tuer des animaux et de les faire parfois cruellement souffrir pour faire progresser la science? Les hommes les plus compatissants sont souvent partisans chaleureux de la vivisection, et ils le sont précisément en vertu de leur cœur compatissant. Le plus grand vivisecteur du monde, Ch. Ludwig, était président de la Société protectrice des animaux à Leipzig. Pour chaque animal qu'il sacrifiait, il sauvait, nous dit son biographe (*Rev. scient.*, 27 juillet 1895), la vie à un homme. C'est là la moralité de la vivisection.

Et la question de la guerre, celle du duel, celle de la peine de mort, la conscience morale empêche-t-elle les hommes de noircir du papier pour leur solution? Et le grave problème des relations sexuelles, si différemment apprécié par les hygiénistes et dans les cercles scientifiques les moins suspects, est-ce l'unité morale de l'espèce humaine qu'il nous révèle? Et les spéculations commerciales enfin : est-on d'accord, par exemple, sur ce qui doit être qualifié de vol et ce qui est gain légitime dans des opérations de bourse?

Et ici une remarque importante :

On sera tenté de nous reprocher d'avoir frappé de grands coups de sabre dans l'eau, vu que — nous l'avons relevé nous-même — la thèse de l'unité morale de l'espèce humaine est de plus en plus abandonnée sous la forme que nous lui avons prêtée. Nous répondons que si nous l'avons réfutée sous cette forme d'apparence assez naïve en effet, c'est qu'elle est la seule forme conséquente. Telle que souvent on la présente de nos jours, cette thèse de l'innéité est une chose hybride, sans caractère, et rappelant assez bien cette épée du preux chevalier qu'un pieux descendant voulait conserver soigneusement après en avoir fait changer la lame et la garde. Ils sont en nombre étonnant ces penseurs ingénus qui admettent parfaitement les variations de la conscience que nous venons de rappeler, mais ne se croient pas pour autant obligés de conclure à la non-innéité de la connaissance du bien et du mal. Nous en pourrions indiquer même qui ont été assez subtils pour voir dans les divergences relatives au contenu de la loi morale un argument nouveau en faveur de la thèse de l'universalité de la conscience. C'est confondre grossièrement ces deux propositions parfaitement distinctes : Je sais que je dois faire le bien — affirmation assez creuse du reste et que personne ne contestera jamais, puisque le mot *bien* dont tout dépend reste indéterminé; et : Je sais *ce* que je dois faire pour faire le bien. Si le contenu du devoir n'est pas donné par la conscience, mais la seule existence, comment soutenir que chacun peut être bon en écoutant sa conscience?

Ou bien le terme *bon* n'a qu'un sens relatif, c'est-à-dire qu'une action est bonne selon l'individu qui la juge, et dès lors une science morale n'a plus sa raison d'être; toute morale est bonne, aussi bien celle qui autorise le meurtre, l'adultère, le vol, que celle qui condamne ces actes. Ou bien on reconnaît au contenu du mot *bon* une valeur objective, et dans ce cas, puisque tous ceux qui en appelent à la conscience pour interpréter ce terme bon ne sont pas d'accord, c'est que cette voix intérieure peut être fausse et qu'on ne peut se fonder sur son témoignage pour décerner d'une manière absolue l'épithète bonne ou mauvaise à une action. Continuer à parler d'innéité de la conscience quand on admet que le contenu de la loi proposée par elle diffère selon les individus, nous paraît vraiment bien peu sensé. C'est réduire la conscience au rôle d'un médecin qui dirait à son patient : « Il faut absolument un remède », et ajouterait : « Il y en a plusieurs parmi lesquels un sera le bon ». Mais il ne saurait indiquer lequel revêt cette précieuse qualité. Ce médecin est inutile; il faut justement à l'essentiel de sa mission. De même une conscience qui me dit : il y a quelque chose qui est bon et quelque chose qui est mauvais, mais ne sait décider en connaissance de cause; une telle conscience, nous n'en avons que faire. En posséder une ou n'en point posséder revient au même.

Pour soutenir la thèse de l'innéité en sorte qu'elle ait un sens, une portée pratique, il faut concevoir la conscience, non pas comme l'expression d'un sentiment vague de l'existence d'un devoir, mais comme indiquant à celui qui veut l'interroger, d'une façon précise et nette, dans chaque circonstance spéciale, la manière dont il faut agir. Ne craignons pas le terme, une *science infuse*. Voilà ce que doit être la conscience morale pour qu'elle soit un critère infaillible. Pas de formules qu'on peut toujours interpréter de différentes manières, telles que : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, ou : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit », ou : « Que la règle de ta conduite soit toujours telle, qu'elle puisse être adoptée comme loi par chacun », et tant d'autres. Il y a toujours place pour des mésententes et des conceptions très divergentes, dès qu'il s'agit de l'application de ces préceptes généraux. On reprend d'une main ce qu'on vient d'offrir de l'autre. On a trop longtemps joué sur les mots dans cette question de la conscience morale; et en mitigeant la pensée première d'éléments qui lui étaient étrangers, on s'est donné les apparences de la science et d'une explication des phénomènes par un principe dont il ne restait souvent que le nom.

Ainsi, les arguments qu'on fait valoir en faveur de l'innéité sont mauvais. Pour que la thèse fût vraie, nous devrions voir tous les

hommes choqués des mêmes actes et approuver les mêmes principes. Nous ne nions pas que souvent aussi, et dans certaines idées morales essentielles, les hommes des différents peuples et temps ne se soient rencontrés. Mais ici c'est la constatation des divergences irréductibles qui doit être prise en considération. Du reste, fît-on même abstraction de ces divergences, et ne considérât-on que l'accord général, il faudrait encore prouver — ce qu'on n'a pas fait — qu'il n'y a point d'autre explication à ce phénomène que celle de l'innéité. Nous retrouverons ce problème.

Ajoutons maintenant deux considérations positives et qui rendent de plus en plus précaire la thèse de l'innéité.

La première est relative aux phénomènes de l'*hérédité*. Longtemps étudiée seulement dans la constitution physique, l'hérédité a été démontrée ensuite facteur puissant dans le domaine intellectuel (familles de musiciens, de poètes, de savants), enfin dans le domaine moral. De nombreux exemples ont été relatés depuis quelques années. Celui de la famille Chrétien reste toujours l'un des plus convaincants.

Un Français, *Jean Chrétien*, a trois fils : *Pierre*, *Thomas*, *Jean-Baptiste*. *Pierre* fut condamné aux travaux forcés à perpétuité pour vols et meurtres. *Thomas* eut deux fils dont l'un, *François*, fut condamné aux travaux forcés pour meurtre, et l'autre, *Martin*, fut condamné à mort pour meurtre. Le fils de ce dernier mourut à Cayenne où il avait été déporté pour vol.

Jean-Baptiste eut un fils, *Jean-François*, qui épousa une fille sortie d'une famille d'incendiaires. De cette union naquirent sept enfants :

Jean-François, mort en prison pour vols réitérés.

Benoît mourut par accident en tombant d'un toit.

F..., nommé *Clain*, mourut après vols réitérés à 25 ans.

Marie-René mourut en prison, condamnée pour vol.

Marie-Rose, de même.

Victor était en 1870 en prison pour vol. Nous ne savons ce qu'il est devenu.

Victorine, qui eut un fils condamné à mort pour vol et meurtre.

Ce n'est pas tout. Les circonstances même les plus passagères dans lesquelles se trouvent les parents, ont une immense influence sur le caractère, et par là naturellement sur les actes des enfants. Insistons sur la portée effrayante que peuvent avoir les dispositions des conjoints au seul moment de la conception, et celles de la mère pendant le temps de la gestation. D'après Fleming, les enfants con-

çus pendant l'ivresse des parents sont très exposés aux psychoses (cité par Féré : *Famille névropathique.* Alcan, 94, p. 19). De même pour l'imbécillité et l'idiotie.

« Du reste l'influence de l'état psychique des parents au moment de la conception sur celui de leurs enfants avait frappé les esprits avant que les médecins s'en fussent occupés; Hésiode prescrivait de s'abstenir du coït au retour des cérémonies funèbres de crainte d'engendrer des enfants mélancoliques; Erasme faisait dire à sa Folie : « Je ne suis point le fruit d'un ennuyeux amour conjugal », Tristan Shandy attribue les fâcheuses particularités de son caractère à une question faite par sa mère dans un moment très inopportun. Un des enfants adultérins de Louis XIV, conçu pendant une crise de larmes et de remords de Mme de Montespan que les cérémonies du Jubilé avaient émue, conserva toute sa vie un caractère qui le fit nommer *l'Enfant du Jubilé.* » (Ibid., p. 20-21.) On a observé également et plus souvent encore que les enfants portés à certaines époques troublées offrent en grand nombre des malformations et en particulier des altérations des fonctions du système nerveux. Même les poètes l'ont signalé. On connaît la belle page du début des confessions de Musset, en quête des causes du mal du siècle : « Pendant les guerres de l'Empire, tandis que les maris et les frères étaient en Allemagne, les mères inquiètes avaient mis au monde une génération ardente, pâle, nerveuse... »

Et s'il en est ainsi, même au cas où la conscience morale eût été innée chez le ou les premiers hommes, que doit-il en être de nous après que tant de générations ont imposé successivement à leurs descendants des traits particuliers de caractère! Ne serait-ce pas faire preuve d'un pédantisme absolument ridicule que de soutenir que la conscience morale n'a pas été atteinte par ces influences innombrables et inconscientes? Et si on concède la totale impossibilité de trouver nulle part une conscience absolument normale, que devient encore une fois cette thèse de l'innéité dont le sens et la valeur gisent précisément dans la croyance à l'unité morale de l'espèce humaine?

Dans le même ordre d'idées nous arrivons à une seconde considération dont le résultat est le suivant : La conscience morale fût-elle innée, elle serait parfaitement inutile. En effet nos dispositions et nos jugements moraux durant tout le cours de notre vie varient d'un moment à l'autre selon les conditions toutes physiques et agissant indépendamment de notre volonté. Il suffit de nommer le cas de l'ébriété. Mais encore savons-nous là qu'il s'agit d'un état anormal. Il n'en est pas toujours ainsi. Nous nous imaginons souvent

être parfaitement de sang-froid, maîtres de nos esprits, et cependant rien n'est moins conforme à la vérité. A notre insu le corps nous subjugue. Maudsley, le célèbre auteur de « Crime et Folie », relate le fait suivant assez explicite pour nous dispenser de nous arrêter longuement devant l'immense problème de l'influence du corps sur l'esprit. Il y a quelques années, un mineur était envoyé à l'asile de Ayrshire District. Quatre ans auparavant il avait été jeté sur le sol sans connaissance par des morceaux de charbon qui lui avaient fracturé la boîte crânienne. Il resta sans reprendre ses sens pendant quatre jours après l'accident, puis il revint peu à peu à lui. Après quatre semaines il était en état de reprendre son travail. Mais sa femme remarqua un changement regrettable et allant en progressant dans son caractère et ses habitudes. Tandis qu'il avait été auparavant doux, prévenant, sociable, toujours bon et affectueux vis-à-vis d'elle et de ses enfants, il devenait maintenant irritable, sombre, sournois, soupçonneux, fuyant la compagnie de ses camarades de travail et impatient dans le sein de sa famille. Ce triste état prit des proportions toujours plus inquiétantes; il se montrait souvent excité, proférait des menaces contre sa femme et son entourage. Finalement il devint tout à fait maniaque; il essaya de tuer les siens, eut une série d'accès d'épilepsie et fut envoyé à l'asile comme un fou dangereux. (Là, même conduite : il est sournois et défiant.) A la place où le crâne avait été endommagé, il y avait une dépression clairement marquée; la partie enfoncée fut finalement enlevée. Depuis ce moment un progrès sensible se fit remarquer dans les dispositions du mineur. Son ancien *moi* revenait peu à peu. Il se montra comme auparavant doux, actif, obligeant. Il renoua ses anciennes relations d'amitié, retrouva son affection d'autrefois pour sa femme et ses enfants, et enfin recouvra pleinement la santé. (*Lessons of materialism*, London, 1879, p. 5 à 6.)

La méchanceté de cet homme tenait donc à cette légère pression exercée par l'os du crâne sur la matière cérébrale, pression tout à fait inconsciente au patient. Maudsley fait de plus remarquer que les facultés morales de l'individu sont toujours atteintes avant les facultés intellectuelles par les affections physiques.

Dans tout ce qui précède, il n'y avait pas lieu de distinguer entre l'adulte et l'enfant. Ce qui vaut pour l'un vaut pour l'autre. Si tant de divergences dans les jugements moraux nous font rejeter l'innéité chez les premiers, nous devons y renoncer également pour les seconds. Et nous souvenant combien peu les actes des enfants, dont nous parlions plus haut, trahissent le souci d'une moralité

quelconque, de fortes présomptions s'élèvent dans notre esprit contre la thèse qui veut que l'enfant pourrait en écoutant simplement sa conscience n'être pas ce que nous le voyons être en réalité.

2. *Les conséquences.* — Supposons un instant que l'on puisse faire abstraction de tout ce que nous venons de dire; admettons qu'il soit possible de croire que la voix du devoir se fait entendre la même chez tous, et depuis le premier âge jusqu'à l'extrême vieillesse; en un mot que chacun au nom de la même conscience morale innée, doit être jugé à la même mesure — la seule conséquence que nous serions forcés d'en tirer relativement à nos enfants, suffirait pour nous faire rejeter avec dégoût une telle conception des choses. Si elle était vraie cette théorie du devoir inné, qu'on prétend si belle, si importante, si *morale*, nos enfants seraient tout simplement des monstres! Ils seraient autant de criminels que nous élèverions dans nos familles. Nos foyers seraient des maisons de correction et nos écoles des pénitenciers. Comment! Cet enfant qui ment, qui vole, qui à certains moments porte en lui des sentiments de haine qui lui feraient sans hésiter tuer son semblable et jusqu'à ses parents s'il le pouvait, cet enfant porterait en lui une conscience morale comme ce criminel qu'on mène à l'échafaud ou cet incendiaire qui expie ses attentats dans un lieu de détention perpétuelle? — Nous avons protesté tout à l'heure contre ceux qui se refusaient à voir dans les vols de l'enfant le désir de s'approprier le bien d'autrui, et dans ses mensonges l'envie de tromper pour parvenir à ses fins; contre ceux qui voulaient voir dans les caresses et flatteries de l'enfant des sentiments de sympathie et d'amour aussi nobles que ceux d'un Socrate ou d'un Jésus. Mais nous protestons aussi et bien plus fort contre ceux qui lancent dans le monde des théories faisant de nos enfants de petits Judas accomplis ou des ennemis conscients et criminels de la société. On traite même de gens immoraux ceux qui se refusent à souscrire à de telles théories et osent les combattre. Eh bien, de cette immoralité-là nous nous réclamons, et nous renvoyons l'anathème en plein visage à ceux dont il nous est venu! Nous avons du reste de notre côté les mères, qui n'éprouvent pas d'horreur devant leurs enfants, même lorsqu'ils blasphèment et se montrent trompeurs, cruels, haineux. Elles ont facilement compris, qu'en un être si frêle on ne doit pas, on ne peut pas voir cet inhumain de philosophes égarés. Il faut ou bien une défaillance de la raison, ou bien alors un courage peu commun pour ne pas craindre d'énoncer des propositions conduisant à de si ridi-

cules invraisemblances [1]. Non, si l'enfant montre des sentiments de haine, c'est qu'il n'en connaît pas toute la laideur; s'il agit d'une façon inavouable et lâche, c'est qu'il ne mesure pas la portée de ses actes, c'est qu'il n'a pas pu comprendre et n'avait pas une conscience pour le prévenir.

3. *Les postulats.* — Pour être immoral il faut savoir qu'on agit mal. Un homme qui tue par mégarde n'est pas coupable comme celui qui tue avec préméditation; celui qui fait un faux rapport parce qu'il a mal vu, n'est pas responsable comme celui qui trahit à dessein la vérité. Or pour un observateur consciencieux, il est impossible de ne pas croire que l'enfant ignore longtemps quand il fait mal. — Agir moralement, disions-nous, c'est agir en sorte que nos actions favorisent le prochain ou tout au moins ne portent préjudice à personne. Or une telle action suppose toute une série de connaissances préalables, connaissances que, évidemment, l'enfant ne possède pas; il y a toutes sortes de bonnes raisons pour le penser, surtout étant donné le caractère complexe que revêtent plusieurs d'entre elles. L'enfant ne vient pas savant au monde. Tout au contraire, le cercle de ses connaissances est si parfaitement restreint, qu'il n'en est aucune qu'il ne doive acquérir par l'expérience. Même la conscience de soi, c'est-à-dire la connaissance de sa propre existence, ne lui est pas innée.

Suivons dans ses principales étapes et en ayant égard spécialement à la formation de la connaissance morale, le développement intellectuel de l'enfant.

Il éprouve d'abord quelque sensation. Par exemple il a faim. Il crie et les personnes qui l'entourent cherchent à deviner la cause des cris et à l'écarter. Quant à l'enfant il ne sait rien encore, sinon la sensation qu'il éprouve. Il ignore non seulement qu'en absorbant du lait cette sensation désagréable disparaîtra, mais il ignore même qu'elle peut en général cesser. Il l'ignore, donc il ne peut éprouver aucun désir positif. Une prochaine fois — peut-être la prochaine — quand il aura faim de nouveau, il éprouvera un désir, car il sait; il se souvient peut-être déjà de l'opération spéciale, nécessaire pour réaliser l'apaisement de la faim. — Mais il va de soi que dans ces premières sensations l'enfant ne connaît que son existence person-

1. On nous dira, sans doute, que jamais aucun moraliste partisan de l'innéité n'a exprimé de telles choses et n'a traité de monstrueuse l'immoralité de l'enfant. — Nous ne prétendons pas non plus qu'ils l'aient fait; mais seulement que c'est la déduction logique de leurs prémisses. Et si eux n'ont pas su tirer ces déductions, c'est une preuve de plus de la superficialité et du non fondé de leurs théories.

nelle à lui — conséquemment jusqu'ici ses premiers sentiments ne peuvent être autres qu'égoïstes. Pour arriver à être seulement en état d'éprouver des sentiments qui ne soient pas nécessairement égoïstes il faut encore un développement considérable. L'enfant est loin de pouvoir soupçonner dès le premier jour que ces êtres qu'il voit remuer autour de lui ne sont pas seulement des choses, mais des personnes vivant et sentant comme lui. D'où lui viendrait cette idée? Et même cette nouvelle connaissance acquise, le plus difficile n'est pas fait. L'enfant, pas plus qu'il n'a réussi de prime abord à voir le monde sous la forme objective qu'il revêt pour l'adulte, n'aura d'emblée l'idée d'interpréter d'une façon *morale* les mouvements des personnes qui l'entourent; et puis surtout de se mettre à leur place et se représenter qu'elles ont de la peine pour lui, en sorte qu'il doit être reconnaissant ou même devenir moins exigeant. Ce dernier effort de la pensée est particulièrement long à aboutir.

Sans même faire entrer en ligne de compte la complexité relative de ces considérations, il y a toutes sortes de motifs qui concourent indirectement à retenir l'enfant sur cette voie de progrès. Tandis qu'il voit les personnes adultes subvenir elles-mêmes à leurs besoins et sans que jamais elles aient à implorer aide ou protection, l'enfant se sait pour sa part incapable d'en faire autant; il *doit* réclamer des secours étrangers. En outre il voit bien que personne ne songe à lui envier ou contester les services que réclame son incapacité : tout le monde semble au contraire considérer comme parfaitement naturels les soins dont il est l'objet — quand encore il est assez sage pour ne pas s'apercevoir qu'on se dispute ses faveurs. Non seulement il ne songe pas que son rôle pourrait être plus effacé, mais il ne voit aucune raison d'éprouver la moindre reconnaissance pour qui que ce soit. Tout est disposé en sorte de lui faire envisager comme une chose parfaitement normale que tout un personnel soit aux petits soins vis-à-vis de lui.

Enfin un dernier point : L'enfant a-t-il donc tort d'être égoïste? Ne devons-nous pas au contraire reconnaître que ces dispositions sont *nécessaires* en lui? Ne voyons-nous pas qu'un enfant *moral*, c'est-à-dire un enfant non égoïste et qui craindrait de donner quelque peine à autrui, de priver de quoi que ce soit ses parents, dépérirait et mourrait avant longtemps puisqu'il n'est pas en état de pourvoir à sa subsistance? Vouloir un enfant moral — si du moins ce terme doit avoir un sens — c'est vouloir un vrai suicide de l'enfant. Et par là même — qu'on nous pardonne d'énoncer une conséquence qui dans toute sa logique fait sourire — la moralité de l'enfant serait la fin de l'espèce humaine. M. Ed. de

Hartmann pourrait à la fin n'avoir pas tant tort. La moralité serait une ruse du grand Inconscient qui cherche dans l'annéantissement de l'humanité sa propre délivrance, et les vœux des modernes candidats au Nirvanâ sont peut-être en voie de se réaliser. Mais pour ceux qui ne sont pas décidés encore à sacrifier aux mânes de Bouddha — et ils sont certainement, quoi qu'on prétende, les plus nombreux — ils diront avec nous : Non, il ne faut pas que l'enfant soit moral. Grâces à Dieu, la conscience n'est pas innée!

III

Ce qui ne signifie pas que l'enfant ne puisse et ne doive pas devenir moral. Il ne reste pas toujours aussi maladroit et incapable de se suffire à lui-même qu'en sortant du sein de sa mère. Son corps d'abord se développe; il apprend à se traîner sur le sol, puis à marcher; il se sert de ses mains, il manie cuiller, fourchette, couteau. De même son intelligence ne reste pas stationnaire; ils est moins emprunté dans les petites décisions qu'il a à prendre. Il associe certaines idées et balbutie quelques raisonnements. Et c'est par ce travail de l'*intelligence* qu'il arrive peu à peu à ce point si important pour nous : il se convainc, en observant les hommes, qu'ils sont tout pareils à lui, qu'ils jouissent comme lui, souffrent comme lui. Depuis ce moment, cette autre pensée fondamentale n'est plus impossible : « Si d'autres se privent parfois de jouissances pour moi, je puis en faire autant ». Et quand bien même l'idée ne viendrait pas de son propre fonds à l'enfant, elle peut lui être suggérée; rien ne s'oppose en tout cas à ce qu'il la comprenne et par conséquent l'accepte. Il n'a rien de plus que les petits camarades auxquels il se compare; ils sont ses égaux. Il ne pourra se défendre de cette pensée : ce ne serait que juste si les parts de joie et de peines étaient égales. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ne lui paraît rien d'extraordinaire. Et si son égoïsme n'est pas satisfait de telles déductions, son intelligence et sa raison les lui imposent. La pensée de l'homme, pas plus que ses sentiments et ses passions, n'est libre — et cette pensée inéluctable, impitoyable, voilà la voix de la conscience.

Tout ce travail, cela va sans dire, est très lent [1]. Il est même beau-

1. On peut se faire une idée de la lenteur avec laquelle les enfants se déshabituent de ramener tout à eux-mêmes, d'après les résultats d'une expérience faite à Wellesley-College, en Amérique. Après avoir demandé à des enfants d'école d'écrire une histoire quelconque de leur invention, on a pu faire, entre autres, les remarques suivantes : « Chez les enfants de six ans, nombreuses histoires sur un objet possédé par l'enfant (37 p. 100), par exemple « Mon petit chat, etc. » La

coup d'enfants chez lesquels, en vertu de conditions regrettables, il n'arrive jamais à chef. Le plus souvent aussi à cause de la mobilité psychique de l'enfant, le même chemin doit être parcouru plusieurs fois avant que le principe soit définitivement acquis. Il est inutile de dire la grande part que les parents peuvent prendre dans cette élaboration de la conscience morale, par leurs paroles et leurs actes.

Quant à l'application des principes acquis, nous ne devons pas nous y arrêter. Elle est également graduelle. Chacun comprend qu'on ne peut demander à l'enfant de rompre tout d'un coup avec des habitudes égoïstes ayant dominé jusque-là d'une façon absolue et d'autant plus profondément implantées qu'elles étaient sanctionnées par la nature elle-même. Tout d'abord ce ne sera qu'en faveur d'une personne très chère, sa mère par exemple, qu'il abdiquera son intérêt : mais peu à peu, si les circonstances sont favorables et l'enfant sain de jugement, le cercle de ses privilégiés s'aggrandira.

Ainsi pour nous résumer : arrivé à un certain degré de développement intellectuel — nous insistons : *intellectuel* — la conscience morale se forme d'elle-même. C'est tout simplement une idée de justice qui s'impose à nous et réclame sa mise en pratique dans nos relations avec nos semblables : pourquoi moi plutôt qu'un autre? pourquoi un autre moins que moi? Et la valeur de cette idée de justice est corroborée à tous les instants par l'expérience et la raison. Si chacun ne voulait songer qu'à soi, la société ne pourrait subsister. Celui qui admettrait le principe de l'égoïsme pour lui et pour les autres ne ferait qu'y perdre. Il sera peut-être voleur et y trouvera son compte aujourd'hui, mais demain il sera volé à son tour. Il se débarrassera d'un prochain gênant en l'assassinant, mais il devra s'attendre à tout instant au même sort. Celui qui trompe sera trompé. Il est donc tout naturel pour celui qui est à même de réfléchir un tant soit peu, de désirer que les règles de la moralité prévalent. Le voleur de profession se gardera bien de demander que la société accepte les principes selon lesquels il agit lui-même [1]. Et tout cela, dans sa sphère

proportion décroît avec l'âge; elle n'est plus que de 3 p. 100 à quinze ans. Pour le chiffre d'histoires relatives à des expériences personnelles, il est à dix ans de 25 p. 100; à neuf ans 18 p. 100; à onze ans 65 p. 100; il décroît à quinze ans (10 p. 100). Au contraire, quand il s'agit d'objets possédés par d'autres, et d'événements arrivés à d'autres, il y a un changement inverse : peu chez les tout jeunes enfants (25 p. 100) et beaucoup chez les enfants de quinze ans (70 p. 100). » Cité dans l'*Année psychologique*, 2e année, 1895, p. 828-9.

1. L'idée du Contrat social de Hobbes et de Rousseau est très juste malgré tout ce que l'on fait valoir contre elle. Seulement il n'est pas besoin de représenter la chose comme si, en effet, les hommes avaient officiellement, pour ainsi

d'action, l'enfant le comprend aisément. Les mères ont parfaitement deviné l'existence de cette faculté de raisonnement chez l'enfant et la nécessité de la mettre en œuvre. Elles ne se contentent pas d'en appeler à la conscience de leurs enfants. Elles provoquent positivement la réflexion en disant par exemple : « Tu fais mal à ton frère en le mordant ; tu sais que ce n'est pas agréable d'avoir mal ; tu ne serais pas content non plus s'il te mordait. » — Ou bien : « Tu attaques un plus petit que toi ; ce n'est pas juste. Songe que si tout le monde allait faire comme toi, tu serais le premier à en souffrir. Un plus grand te frappera et tu n'oseras pas réclamer parce que tu as fait la même chose. » — Ou encore : « Je ne te croirai plus si tu mens. Quand tu me diras que tu m'aimes, je te répondrai : qu'en puis-je savoir? tu as dit aussi que tu n'avais pas cassé la poupée de ta sœur et tu l'avais pourtant cassée. »

Pour éviter tout malentendu nous devons rappeler ici qu'un acte, pour être moral, doit être conscient. Comme ailleurs, il faut distinguer la vaine érudition de la science. On peut savoir qu'un acte est moral sans comprendre pourquoi il l'est — il est alors moral seulement quant à l'apparence extérieure, il ne l'est plus en soi. Agir d'une certaine façon sans voir soi-même en quoi cela est bon, mais simplement parce que la société en juge ainsi, ou parce qu'une personne d'autorité vous l'assure, ou même seulement parce qu'on se souvient que soi-même dans une autre occasion on avait de bonnes raisons pour l'approuver, mais sans comprendre encore dans le moment et dans le cas spécial — tout cela n'est pas moral. La conscience qui n'aurait pas de *raison* pour motiver la conduite, ou qui ordonnerait même d'agir aveuglément en défendant de s'informer du pourquoi de la moralité, ordonnerait des actes non moraux. L'impératif catégorique de Kant est non pas immoral, si l'on veut, mais *a*moral comme toute obéissance passive tant chez l'enfant que chez l'adulte. S'il n'y a pas de motif *raisonnable*, on ne sait pourquoi on fait bien, l'acte n'est pas moral par conscience. — La moralité telle que nous l'entendons suppose donc toujours une connaissance analytique du bien et du mal. Voilà pourquoi nous défendons (voir *Revue philosophique*, janvier 1895) et nous défendrons toujours l'intellectualisme. Une morale qui n'aurait pas à sa base l'intellectualisme ne sera jamais une véritable morale.

Nous savons fort bien que beaucoup de philosophes éminents ont

dire, devant notaire, pris l'engagement de ne pas se nuire. C'était non un événement historique, mais une entente tacite et qui s'est précisée toujours davantage, et confirmée avec le développement de l'intelligence et l'expérience acquise.

parlé dans un sens tout opposé. A. Comte, par exemple, nous dit : « Une telle conception des choses (l'intellectualisme en morale) représente précisément l'inverse de la réalité, non seulement pour les animaux, mais aussi pour l'homme. Car l'expérience journalière montre au contraire, de la manière la moins équivoque, que les affections, les penchants, les passions constituent les principaux mobiles de la vie humaine ; et que loin de résulter de l'intelligence, leur impulsion spontanée et indépendante est indispensable au premier éveil et au développement continu des diverses (?) facultés intellectuelles... » (*Phil. pos.*, 2e éd., III, p. 542-3.) Et M. Ribot écrivait pas plus tard que l'an dernier, dans sa *Psychologie des sentiments*, ces mots plus précis encore : L'on doit dire « que l'homme qui se lance brusquement dans le péril pour sauver un autre, est plus foncièrement moral que celui qui ne le fait qu'après reflexion » (p. 286). L'explication de ce fait, M. Ribot nous la donne lui-même : « Au reste il ne s'agit, dit-il, pour nous, que du sentiment moral et de lui seul : les autres éléments de la moralité n'entrent pas dans notre étude » (*ibid.*). C'est donc que M. Ribot (comme Comte et tant d'autres) prend le terme de moralité dans un sens beaucoup plus large que nous; il l'applique aussi bien aux actes accomplis par routine ou par irréflexion qu'aux actes réfléchis : il préfère même la moralité une fois qu'elle est devenue *naturelle* à l'homme, c'est-à-dire celle qui se réalise sans aucun concours d'un élément raisonnable. — Or, au point de vue de la forme extérieure, les deux modes de moralité (naturelle et réfléchie) se recouvrent; au point de vue de l'utilité sociale directe ou immédiate, la moralité naturelle est supérieure; mais au point de vue moral proprement dit la moralité réfléchie l'emporte. La distinction est très importante et doit absolument être reconnue. Une grande part des divergences en morale est due à ce qu'autrefois les philosophes s'attachaient exclusivement à la morale réfléchie, tandis qu'aujourd'hui les préjugés anti-intellectualistes en ont fait oublier le rôle considérable dans l'évolution de la société. Ne voulût-on en effet lui accorder même aucune valeur intrinsèque, on ne peut lui contester celle d'être l'élément du progrès moral dans le monde. M. Ribot surtout, qui a si bien fait voir ailleurs les rapports de l'élément conscient dans la vie par rapport à l'élément inconscient, ne peut faire aucune difficulté pour admettre cela. La moralité d'un acte gît dans les conditions dans lesquelles on l'exécute. Laisser la vie à des prisonniers de guerre fut pendant un temps une action morale; les tuer était amoral; aujourd'hui, en pays civilisés au contraire, c'est une façon de procéder parfaitement amorale, que de les laisser vivre; et les tuer

est devenu *im*moral. De même dans la vie individuelle un même acte est tour à tour ou n'est pas moral. Un ivrogne accomplira pendant un temps un acte moral en ne buvant pas un verre de vin; mais cet acte deviendra simplement *a*moral le jour où la tempérance sera devenue pour lui naturelle. Supposez maintenant qu'il n'y ait que la moralité dite par sentiment (qui n'est au fond pour nous qu'une moralité amorale), la société ne serait jamais sortie de l'état de primitive barbarie; et l'individu ne serait jamais capable de s'élever à une réelle moralité. — Il y a ainsi chez l'homme trois moments dans sa vie morale extérieure : 1° quand il obéit passivement à la force et à l'autorité; 2° quand il comprend le pourquoi des actes que déjà auparavant il réalisait, mais non pas par persuasion; 3° enfin quand les actes de la vie ordinaire sont accomplis naturellement par habitude morale (c'est ici que l'on se sert généralement du terme *sentiment moral*; nous l'évitons parce qu'il est faux ou en tout cas donne lieu à d'incessants malentendus). Ce ne sont plus alors que les actes sortant de l'ordinaire, ou les actes de tous les jours dans des circonstances spéciales, qui rentrent dans le domaine de la morale proprement dite. — Chacun comprend que c'est le passage du premier au second moment qui est ici important et qu'il s'agit d'étudier. Seulement une fois que ce passage est effectué, on peut parler vraiment de moralité. Concédé même que les actes primitifs d'apparence morale fussent en effet d'origine purement instinctive ou physiologique, nous ne les nommerons pas réellement moraux s'ils n'ont pas été préalablement saisis comme tels par la conscience. Si nous voulons maintenir entre les animaux et nous une différence dans ce domaine moral, — et nous croyons avec tant d'autres qu'il y a lieu de le faire, — c'est là qu'elle sera : l'homme est susceptible de morale réfléchie, et l'animal seulement de morale instinctive. Les conséquences de ce point de vue, seul rationnel à nos yeux, seront de réduire énormément le nombre des actes moraux au sens propre de ce terme. Il peut se passer des heures et des journées sans que nous en accomplissions aucun [1]. Qu'on se le rappelle bien en jugeant cette étude : notre examen ne porte que sur les actes moraux et non

1. Et cela, du reste n'est, pas seulement pour la raison indiquée qu'un acte pour être moral doit être conscient, mais aussi parce que l'occasion d'agir moralement fait très souvent défaut. Supposez un ouvrier ou un commis qui sort le matin de chez lui, s'en va à l'atelier ou au bureau, où il s'acquitte de son ouvrage sans même bien penser à ce qu'il fait; il rentre pour son déjeuner, retourne encore, revient enfin pour se livrer au repos — il n'y a rien là de moral ni d'immoral. C'est le propre d'un pédantisme ridicule que de prétendre que l'homme mette de la morale dans ses moindres actes, même les plus indifférents.

pas sur tous les actes. Que l'on prenne garde en général, dans les exemples que l'on allègue, de s'être bien assuré s'ils portaient le caractère du moral ou seulement l'apparence. En soi chacun ne peut juger que de lui en ces matières. Pour prononcer avec quelque précision sur le prochain, il faut un tact psychologique dont bien peu sont véritablement doués.

D'autre part, puisque nous en sommes là de nos déductions, nous voici en mesure d'expliquer très simplement et sans qu'il soit aucunement besoin d'en appeler à l'innéité, le *consensus gentium* en matière de morale. On parle toujours et on cherche « au moins un germe moral » qui doit préexister, qui se développe pour donner naissance aux actes moraux. Sans doute. Seulement ce germe n'a pas besoin d'être d'un ordre spécifique, dit moral. Ce germe c'est la faculté de connaissance, l'intelligence en un mot[1]. Quand les hommes ont constitué des sociétés, ils n'ont pas attendu longtemps avant de comprendre qu'elles étaient impossibles avec mensonge, vol, meurtre — bref, sans ordre. La chose est si évidente qu'elle se présente immédiatement à l'esprit. Rien n'est moins étonnant dès lors que de retrouver les mêmes principes élémentaires répandus chez tous les peuples. Eux seuls rendent possible la vie en société, de là leur adoption. Qu'on ne nous objecte pas, comme on le fait toujours vis-à-vis de l'intellectualisme, que jamais les sauvages et les enfants n'ont fait de tels raisonnements. Cette allégation est puérile. Sans doute ils n'ont pas formulé des syllogismes en *barbara* — mais aussi n'est-ce point nécessaire. Il est des idées qui sont si simples et si naturelles qu'on ne demande à personne de les énoncer: ce serait même bien pédant et bien fastidieux si chacun devait énumérer tous les chaînons de sa pensée pour que nous puissions croire qu'il les connaît. Le seul acte de se mettre à table implique toute une série de raisonnements qui ne sont étrangers à personne. Nous n'en doutons point quand même on ne nous dirait pas tout au long : Quand j'éprouve une sensation d'une certaine espèce, c'est que j'ai faim; or j'éprouve cette sensation, donc j'ai faim. La faim est une sensation désagréable,

1. On dit aussi souvent : L'intelligence fait comprendre, mais pas agir; c'est un état psychique, mais il doit s'extérioriser, et cette extériorisation n'a lieu que par la volonté. La volonté voilà où est l'*acte*. — Rien de plus superficiel, la volonté est un phénomène psychique comme la connaissance. Il n'y a pas de rapport moins intime entre la connaissance et un phénomène physique extérieur, qu'entre la volonté et un phénomène physique extérieur. Personne n'ignore, en effet, aujourd'hui, qu'un phénomène cérébral, donc physique, correspond toujours à un phénomène psychique de connaissance. — Du reste, au point de vue psychologique, qu'est la volonté? La volonté = je sais que je veux. Donc encore connaissance.

or je désire naturellement qu'une telle sensation cesse, donc je désire que ma faim cesse. Jusqu'ici j'ai toujours atteint ce but en mangeant, je veux atteindre ce but de nouveau, donc je mangerai. Pour manger je dois mettre des aliments dans ma bouche, etc., etc.

IV

Mais de nombreuses objections, plus sérieuses, se présenteront à l'esprit du lecteur. Il n'y a nullement lieu de s'en étonner. Il en est toujours ainsi en face d'une théorie qui vous est étrangère et qu'on ne peut s'assimiler du premier coup. Mais peu à peu, à mesure que s'opère ce travail d'assimilation, un bon nombre des difficultés s'aplanissent d'elles-mêmes. Toutefois il est une catégorie d'arguments que nous ferons bien de considérer. D'une part, étant tirés des conséquences mêmes de ce que nous avons affirmé, ils ont une apparence très menaçante : d'autre part, justement en nous faisant pousser notre examen plus avant dans la réalité concrète, ils nous donnent l'occasion de vérifier la valeur de nos thèses, là même où les faits semblent d'abord parler dans un sens tout opposé.

Tout à l'heure nous avons vu que l'intelligence du jeune enfant le conduisait à admettre ses semblables comme ses égaux, à ne jamais leur faire ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît à lui-même. Mais alors, dira-t-on, nous expliquons aussi peu les variations de la loi morale que la théorie de l'innéité. L'intelligence aboutit toujours à ce même point : *égalité*, et par conséquent écarte toute divergence. — Il faut répondre : Nous avons exposé la formation d'une conscience placée dans des circonstances tout idéales. Nous avons supposé une société déjà organisée conformément à des principes de justice absolue ; un individu seul n'était pas encore moral et devait le devenir. Le milieu, en un mot, ne s'opposait pas à une conduite morale dans toute l'étendue du terme. — En réalité, les choses ne se passent jamais si simplement. Les conditions d'existence sont au contraire souvent telles, qu'elles empêchent l'épanouissement de ces sentiments moraux là où ils eussent été sans cela tout prêts à se manifester. En effet, avant de songer à autre chose, il fallait songer à vivre. Or, comme les moyens de subsistance n'étaient pas en telle abondance, ou au moins n'étaient pas répartis sur la terre en sorte que tous arrivassent sans aucune difficulté à se procurer le nécessaire, il s'ensuivait des conflits. Chacun prenait à cœur directement les intérêts d'une société plus ou moins restreinte, la famille et par extension la tribu ou la peuplade à laquelle il appartenait. Personne ne trouvera étrange, une morale universelle étant écartée

de par l'autorité des faits, qu'un homme ait préféré, en réduisant son cercle d'activité morale, prendre en considération d'abord ceux qui par la nature le touchaient de plus près. Ou bien quelqu'un demandera-t-il à un fils qui voit son père en danger de l'abandonner pour aller secourir un étranger? quelqu'un trouvera-t-il très moral de laisser égorger femme et enfants pour ne pas tuer un semblable? Et même fût-on partisan de maximes, dignes tout au plus de quelque tolstoïste plus fanatique que tous ceux qu'on a vus jusqu'ici, il faut pourtant être assez sage pour voir que cette morale universelle, à une époque où les circonstances en rendaient l'application absolument impossible, eût été parfaitement inutile : elle aurait causé plus de mal que de bien. — Il en résulte que la vie sociale offrant des conditions anormales d'existence, devait reposer en partie sur l'immoralité (toujours comme nous entendons aujourd'hui ce terme). Et quand bien même peut-être, personnellement, un individu préférerait agir autrement, il est obligé de disposer sa vie, non pas d'après la société telle qu'elle devrait être, mais telle qu'elle *est*. Et cette même intelligence qui aura su formuler la conscience dans les conditions du milieu normal et idéal que nous avons supposé, saura le faire aussi dans des conditions que nous avons taxées d'anormales.

C'est ici que nous saisissons bien la nécessité de donner à la conscience morale une origine intellectualiste. Si les décrets de la conscience sont toujours corrélatifs au milieu, il faut bien supposer une faculté d'adaptation à toutes ces réalités diverses. Nous n'en savons pas d'autre que l'intelligence à laquelle du reste font sans cesse appel (sans songer à leur inconséquence) même les partisans de la morale innée quand ils justifient la voix de la conscience par des arguments tirés de la raison.

Transportons-nous aux temps des civilisations primitives : que voyons-nous en effet? On y faisait régner dans la vie sociale les lois morales élémentaires qui sont indispensables dans toute réunion d'homme qui a quelque souci de son lendemain. D'autre part, comme on ne parlait pas, ainsi qu'on le fait depuis l'introduction du christianisme, d'une seule grande société où tous les hommes seraient frères, comme il y avait une quantité de sociétés plus ou moins considérables, indépendantes et même, sauf le cas d'alliances formellement conclues, hostiles les unes aux autres, comme en un mot étranger était synonyme d'ennemi, la mise en pratique des règles de morale proprement dites devant présider aux relations sociales, n'avait aux yeux de chacun sa raison d'être que dans les limites de la société particulière à laquelle il appartenait. Bien plus encore,

tout ce qui contribuait à diminuer la puissance de l'étranger, concourait indirectement à la prospérité de la société dont on faisait partie, donc devenait à son tour, quoique d'une façon indirecte, morale. Et les conditions d'existence étaient telles qu'on n'était souvent moral dans cette acception dérivée du mot qu'en se mettant positivement à tromper et tuer. Des mesures préventives même étaient souvent nécessaires; il s'agissait d'empêcher une peuplade de devenir trop puissante, puisqu'on était certain que de son côté elle attaquerait et anéantirait à son profit le voisin plus faible.

Et voilà comment la même action, tromper, voler, tuer, est à la fois immorale et morale selon les cas — immorale dans sa tribu, morale en dehors. Jusqu'où peut aller, dans une société, la concession au principe d'adaptation aux circonstances spéciales, nous le voyons dans le cas si connu des Spartiates, autorisant le vol même chez eux parce que c'était un excellent exercice d'adresse, que l'adresse était une condition pour avoir de bons soldats, et que les bons soldats étaient une garantie contre les tentatives hostiles de l'étranger. Maintenant, ces conditions d'existence s'imposaient aussi bien à l'esprit des enfants chez les peuples primitifs qu'à celui des adultes. Élevés dans cette idée que d'autres voulaient les supplanter, l'idée même de justice leur faisait considérer comme très normale et naturelle la haine de l'étranger. La vie de tous ceux qui constituaient pour eux la société en dépendait. Il est facile de nos jours où une organisation moins imparfaite des société nous permet d'agir en général avec plus de douceur, de condamner la morale de certains peuples. Mais nous-mêmes en temps de guerre — c'était autrefois l'état constant — nous ne sommes pas si loin d'accepter les mœurs que nous condamnons en temps de paix, et nous savons très bien les justifier.

Et dans nos grandes capitales que se passe-t-il? Représentons-nous un enfant élevé dans une société de voleurs. La manière dont lui peut envisager sa position est celle-ci. Il y a un ennemi, c'est le gendarme, qui veut empêcher de vivre de pauvres malheureux. De plus l'enfant n'a nulle connaissance de travail régulier et honnête; il en ignore peut-être jusqu'à l'existence; son travail à lui consiste à voler. Voler est la condition de la vie dans le milieu où il se trouve.

Une conscience morale telle que nous la concevons ne saurait donc se former en lui. Si ses actes n'en manifestent point, il faut prendre bien garde de s'en étonner. Ici encore, il convient d'y insister, les moralistes se sont longtemps rendu la tâche facile en criant à toute occasion à la conscience et au devoir. Souvent la moralité est juste à l'opposé de ce que nous désignons sous ce nom. Un

enfant qui, pour apporter à manger à un plus jeune que lui, va dans une foule dérober la bourse d'un homme à gants jaunes et à guêtres blanches ou souliers vernis, fait une action plus morale que l'enfant allant tout droit à la boulangerie avec l'argent de ses parents. Sans doute ce sont là des procédés préjudiciables à la plus grande partie de la société et la répression en est à ce titre légitime, mais en soi, ils n'en gardent pas moins leur valeur. — Et après tout, la société n'est-elle pas constituée par les individus? L'ordre extérieur qui y règne sera-t-il bien important si les unités qui la composent ne s'en trouvent pas bien?

Rappelons en terminant ce sujet, et pour confirmer par des faits notre thèse que la conscience morale dépend en très grande partie des conditions d'existence de l'individu, la statistique intéressante et concluante que nous fournit M. Compayré : « Sur 9.906 enfants qui en 1895 étaient détenus dans les établissements pénitentiaires, 4.543 étaient orphelins d'un de leurs parents ou des deux; 154 étaient élèves des hospices, c'est-à-dire qu'ils avaient été privés de toute éducation de famille; 1.518 étaient des enfants naturels, c'est-à-dire élevés dans un milieu de débauche; 1.615 étaient nés de parents ayant subi des condamnations et par conséquent ayant reçu des leçons d'immoralité », — donc à peu près 80 0/0 chez lesquels on peut pour ainsi dire positivement affirmer la mauvaise influence du milieu comme facteur du crime. « Ce n'est pas — ajouterons-nous avec M. Compayré — que nous confondions le sens moral et la moralité, mais il est permis de juger de l'arbre à ses fruits et d'apprécier l'état d'une conscience morale d'après les actes extérieurs qui la manifestent. » (*L'évolution intellectuelle et morale de l'enfant*, p. 299.)

Cependant l'objection n'est pas absolument écartée. En effet, peut-on dire, même dans les milieux où les circonstances particulières qui contraignaient pour ainsi dire l'homme à recourir à l'immoralité dans tel acte pour pouvoir rester moral dans un autre, n'existent pas, la conscience de l'enfant est souvent faussée. C'est très vrai. Mais ne pourrait-on pas peut-être faire entrer en ligne de compte le tempérament de l'individu, le phénomène d'hérédité. Les goûts naturels de l'enfant ne sont pas partout les mêmes, et le poussent parfois à exercer son intelligence de telle façon qu'il dévie considérablement de la ligne droite. Toutefois, laissons ces motifs trop faciles à invoquer; par bonnes raisons, nous tenons à ne pas en user; user en effet dans des domaines relativement si imparfaitement connus, pourrait être abuser. Continuons, selon la méthode admise, à envisager seulement le cas de l'individu normal,

nous aurons toujours encore suffisamment de considérations à faire valoir; par exemple la suivante : On a relevé souvent l'influence de l'exemple sur les enfants; on a moins insisté — à tort — sur ce fait, que c'est l'exemple des personnes plus âgées qu'eux dont ils sont surtout impressionnés. Un enfant est habitué à voir en ses parents, et dans les adultes en général, des personnes qui lui sont supérieures physiquement et intellectuellement. Ont-ils besoin d'un conseil, ils vont auprès d'eux plutôt qu'auprès d'autres enfants. Souvent ils ont reçu des avis tout différents de ceux qu'ils attendaient et cependant l'excellence du conseil a été vérifiée par les événements. L'enfant est donc disposé à écouter ces personnes, à accepter leur manière de voir quand bien même il y trouve des sujets d'étonnement. Et en morale comme ailleurs, si l'enfant les voit suivre d'autres règles que celles suggérées par sa propre intelligence non initiée aux mensonges de la société, il pensera ici encore qu'il est lui dans l'erreur, tandis que son supérieur a raison. Et pas n'est besoin qu'il ait entendu formuler explicitement cette conception différente de la sienne. L'enfant sait assez voir et s'instruire par les faits. Quand même il aurait toujours entendu blâmer le mensonge par les personnes dont s'inspire sa conduite, c'est l'application du principe qui lui importe; s'il voit qu'on en use très largement autour de lui, il en fait autant, et sa conscience est à l'aise. Chacun en a connu qui s'autorisaient soit ouvertement, soit par des allusions non équivoques, des mensonges de leurs parents pour user à l'occasion du même procédé.

Nous ne nous arrêterons pas longuement aux faits nombreux parlant positivement contre l'innéité et en faveur d'une élaboration progressive de la conscience *par l'intelligence*; accumuler des preuves, c'est presque avouer que la thèse ne tient pas debout par elle-même, qu'elle sollicite des appuis étrangers. Mais nous n'osons pas oublier qu'il s'agit d'un préjugé plusieurs fois séculaire à déraciner. L'on pourrait nous accuser, si nous n'ajoutons pas au moins quelques brèves indications, de nous être contenté trop vite de deux ou trois observations, justes peut-être, mais insignifiantes en face de tant d'autres sur lesquelles reposait la théorie de l'innéité.

Rappelons d'abord une constatation aussi facile à faire que concluante. Toute personne, possédant un tant soit peu le don de comprendre les enfants, sait qu'ils sont souvent très franchement embarrassés de décider ce qui est bien et ce qui est mal. Ils ne savent pas de quel côté est la morale. Ainsi, en disant un petit mensonge, un enfant fera très plaisir à ses parents : Lequel se demande-

t-il, doit l'emporter : l'amour de la vérité ou le souci de faire plaisir à ses parents. Nous croyons pouvoir affirmer qu'un enfant désirant sincèrement bien faire penchera beaucoup plutôt du côté de la seconde alternative. En tout cas, quoi qu'il décide, il éprouvera une part de contentement et une part de regret. Du reste allons jusqu'au bout : Les parents sont souvent les premiers à encourager les enfants dans cette voie et se piquent en outre d'agir très moralement. Un enfant tombe, vous voyez qu'il s'est fait mal. Mais sous prétexte de le rendre endurant et courageux vous lui dites, de telle façon que l'enfant sent très bien que vous désirez qu'il mente : « Tu n'as pas mal, n'est-ce pas? » Non, répond-il donc docilement en faisant de grands efforts pour retenir ses larmes; et il sait à quoi s'en tenir. Dorénavant, quand il souffrira, il se souviendra qu'il est bien meilleur enfant en disant qu'il ne sent rien. Tout cela c'est non seulement reconnaître que les conflits du devoir existent chez l'enfant, mais c'est admettre qu'il est bon qu'ils existent. — Du reste nous les trouvons même chez l'homme fait : comment l'enfant y échapperait-il! Comment exiger de lui, dont l'intelligence est moins exercée, qu'il résolve immédiatement les cas douteux qui se présentent à lui? Dans sa sphère d'action et avec l'expérience qu'il a acquise, l'enfant peut se trouver aussi embarrassé que l'homme mûr devant des questions aux conséquences étendues. Et pour le dire une fois encore, il ne s'agit pas de savoir si ce conflit devrait ou non se manifester; il est clair qu'une voie est meilleure que l'autre, clair aussi qu'il serait plus simple de n'avoir pas à hésiter, parfaitement clair même, si l'on veut, que dans l'exemple ci-dessus l'enfant eût fait plus plaisir à ses parents— s'ils l'eussent su — en ne trahissant pas la vérité même dans une bonne intention. Mais le conflit *existe*, c'est un fait contre lequel on ne peut rien, et ce fait ne se présenterait pas si une conscience morale innée nous guidait sans que la raison ait aucunement à intervenir.

Autre observation fréquente. Nous la trouvons mentionnée déjà par M. Compayré. On voit souvent des enfants très développés moralement dans telle direction, mais dans telle autre ils sont parfaitement immoraux. Ces différences sont seulement compréhensibles — mais alors elles le sont entièrement — si on admet une formation de la conscience morale dépendant en bonne part des circonstances du milieu. Selon que tel facteur est là ou qu'il manque, telle disposition morale se développe ou non. L'on verra des enfants parfaitement véridiques, mais d'autre part durs et cruels — c'est probablement l'influence de la mère qui a manqué; l'enfant n'a pas été rendu attentif aux conséquences de ses actes inhumains et n'a pas songé

dès lors à les éviter. D'autres au contraire seront bons et doux, mais en même temps poltrons et lâches — ici l'influence d'une mère craintive aura dominé d'une façon exclusive; habitué à une protection de tous les instants, l'enfant tremble devant le danger qu'il ne connaît pas; il ne sait comment s'y prendre pour lui faire face. Ou bien encore des enfants très courageux, d'un dévouement à toute épreuve, qui sont à côté de cela profondément impurs et dépravés, etc.

Enfin un dernier fait. Chacun connaît l'arrogance presque proverbiale et les prétentions des fils uniques, ou des cadets de famille séparés de leurs aînés par un assez grand nombre d'années. Quand ils se trouvent de temps à autre dans une société d'enfants comme eux, ils ne se soumettent à personne, prétendent au contraire que chacun suive leur volonté. Les égards leur sont chose à peu près inconnue, *a fortiori* une action morale positive. — Ici encore, si la conscience morale était là toute formée, rien ne pourrait expliquer cette triste célébrité d'une catégorie déterminée d'enfants. A notre point de vue, rien n'est plus naturel : Ne se voyant jamais négligés pour des soins donnés à des frères ou sœurs, ne devant partager avec personne ni la chambre à jouer, ni l'affection des parents, ils se croient partout de même, seigneurs et maîtres. Ils n'ont fait connaissance encore qu'avec un côté de la réalité; et leur égoïsme si bien favorisé par les circonstances n'est vraiment pas si coupable. Il eût été étrange, étant données les conditions, que cette soi-disant anomalie ne se fût pas produite. De là aussi les difficultés souvent insurmontables de l'éducation des enfants princiers. La Bruyère, chargé d'une partie de celle du jeune duc de Bourbon, petit-fils du grand Condé, crut pouvoir appliquer la même mesure à tous les enfants. Il fit de leur moralité le triste tableau que voici. « Les enfants sont hautains, dédaigneux, envieux, curieux, intéressés, paresseux, volages, timides, intempérants, menteurs, dissimulés; ils rient et pleurent facilement — ils ne veulent pas souffrir de mal et aiment à en faire; ils sont déjà des hommes. » (*De l'homme*, 50; cf. aussi 54.)

Les conclusions de notre étude peuvent se formuler comme suit :

1. Il faut une éducation morale spéciale au même titre qu'une éducation physique et intellectuelle. Au point de vue de l'importance pratique, la première l'emporte même sur les deux autres. La moralité est directement à la base de toute l'organisation sociale; le développement physique et intellectuel (au sens étroit du terme), malgré toute sa valeur, n'a qu'une portée indirecte sur cette organisation.

2. D'autre part cette éducation morale ne peut se baser en aucune

façon sur une conscience innée. L'enfant *apprend* à distinguer le bien du mal, et dès lors nous ne blâmons nullement l'introduction d'heures de morale dans les programmes des écoles. Ce que nous regrettons plutôt, c'est que cet enseignement se base toujours sur une prétendue faculté morale spéciale et renonce à *créer* quelque chose chez l'enfant. Certainement, à l'âge où l'enfant commence à aller à l'école, il a déjà acquis auprès de ses parents certaines connaissances morales fondamentales [1] — mais cela ne change rien pour la méthode générale d'enseignement dans ce domaine. L'important est toujours que l'enfant se rende compte par la raison de la valeur des idées morales. La méthode d'intuition, dont on abuse d'une façon si étonnante, doit ici plus que partout ailleurs être laissée de côté. Agir sur les sentiments de l'enfant par de charmants récits, c'est très bien, mais ne hâte guère le développement moral proprement dit. Le plaisir de contemplation d'une belle action demeure vague; on admire — comme on dit souvent — d'instinct. Or il y a évidemment un *pourquoi* à cette admiration et c'est ce *pourquoi* qu'il faudrait débrouiller et rendre conscient chez l'enfant. Mais cette tâche, qui est la plus difficile et la plus délicate, est justement celle qu'on remet tout à fait à l'enfant; — lequel du reste ne se soucie guère de la résoudre, et s'il s'en souciait serait loin de le pouvoir toujours. Les rôles sont donc absolument mal compris. C'est comme si un maître de mathématiques alignait simplement des chiffres devant l'enfant sans motiver ce qu'il fait : la raison des différentes opérations échapperait à l'élève qui ne verrait que le résultat final : — cela suffit-il?

Mais on est si bien accoutumé à accepter aveuglément la thèse de l'innéité sous une forme quelconque, qu'on ne songe même pas qu'il puisse y avoir en général quelque chose à expliquer. Et cependant tous nos sentiments reposent sur des idées qu'un peu d'analyse psychologique finit toujours par dégager et mettre en lumière. En effet — on essayerait en vain de le contester — un sentiment bon ou mauvais, moral ou non, vient toujours après le phénomène intellectuel. A la mort d'une personne qui vous est chère vous n'êtes pas triste d'abord et puis ensuite seulement vous vous rendez compte de la perte éprouvée. On comprend au contraire d'abord pourquoi il y a lieu de pleurer et puis vient le vrai sentiment de tristesse. Et à mesure que l'on saisit mieux la portée de la mort de l'ami, la tristesse devient plus intense, car elle est plus raisonnable, partant plus morale.

Ainsi il est absolument contre toutes les règles de la logique de

1. Ce qui n'est pas à dire nécessairement qu'il se les soit assimilées.

soutenir comme l'immense majorité des pédagogues d'aujourd'hui qu'il faut agir sur les sentiments et que l'éducation morale est parfaitement indépendante du développement intellectuel. Ou plutôt cela n'a pas de sens : aussi bien demander à l'enfant de faire tout de suite un second ou un troisième pas sans avoir fait le premier. Et qu'on renonce enfin d'en appeler à ce facile argument traditionnel : Nous n'avons jamais envoyé nos enfants dans une classe morale, ils savent cependant parfaitement distinguer entre le bien et le mal. — Sans doute; mais à ce taux-là, élevez vos enfants dans une ville et ne lui expliquez jamais ce qu'on entend par rue, maison, édifice, etc., puis promenez-vous un jour avec lui, il vous parlera de rues, maisons, édifices, très correctement et sans confondre une maison avec un cheval ni un arbre avec une statue — en conclurez-vous qu'il a la science infuse! et jugerez-vous inutile de l'envoyer à l'école sous prétexte qu'il sait les choses sans les apprendre? Il en est de même en morale : un enfant entend blâmer tel acte, louer tel autre; s'il voit son entourage respecter la propriété d'autrui, dire toujours la vérité et tout le monde s'en trouver bien, il pourra quand sa raison aura atteint un développement convenable et sans qu'une voix mystérieuse le lui souffle à l'oreille, estimer que c'est là la manière dont il faut agir : — et aussi longtemps qu'il n'y a pas compréhension par l'intelligence, il n'y a pas acte moral proprement dit. C'est la morale d'autorité, la morale de l'impératif catégorique et de la conscience a prioristique propre à ceux chez qui la vie végétative n'a pas encore cédé le pas à la vie consciente de l'homme mûr et qui réclame le droit de conformer la vie à sa raison.

Il règne dans tout ce domaine de la science une série de confusions que nous ne pouvons développer longuement ici, mais qui sont excessivement graves et malheureusement répandues à profusion jusque dans les écrits des plus distingués de nos philosophes. Il est fort probable qu'il faut en chercher l'origine uniquement dans le rôle si considérable de la physiologie et de la biologie dans les recherches psychologiques actuelles. A côté de tant d'excellentes choses que nous ont valu ces études, il en est de regrettables aussi dont il faut se garer. On en est venu en effet à ne plus distinguer du tout des notions les plus différentes; ainsi l'on confond sans cesse, une *sensation* qui est directement rattachée à notre nature physique et un *sentiment* qui repose directement sur une base intellectuelle. On a une sensation d'abattement; mais on a un sentiment de tristesse. Dans le premier cas, le motif est tout physiologique, nous pouvons en indiquer une cause, un antécédent, mais pas une *raison*. Dans le second cas, au contraire, la physiologie reste en dehors; c'est-à-dire

L'ÉTAT MENTAL DES MOURANTS

La maladie n'est pas seulement capable d'atténuer ou d'abolir les fonctions intellectuelles, elle peut, exceptionnellement il est vrai, les exalter, ou y ramener l'ordre si elles étaient préalablement troublées. Les médecins et en particulier les aliénistes ont souvent remarqué qu'aux approches de la mort, des délires vésaniques anciens s'évanouissaient tout à coup. La statistique de Thurnam indique que le retour à la raison se manifesterait dans près du quart des cas de manie [1]. Ils ont souvent vu que, dans les mêmes circonstances, des imbéciles ou même des idiots qui jusque-là n'avaient manifesté aucun éclair d'intelligence, donnaient des preuves d'une mémoire ou d'un raisonnement inusités. La même restauration ou la même exaltation momentanée peut se manifester au cours de maladies aiguës qui guérissent en laissant se rétablir l'ancien trouble de l'esprit. Ces reviviscences de l'intelligence sont tout à fait distinctes des réminiscences verbales par association qu'on observe quelquefois au cours de la démence [2].

Cette exaltation sous l'influence de la maladie n'est pas spéciale aux aliénés et aux débiles; des phénomènes du même genre se voient chez des individus jusque-là parfaitement sains d'esprit : on peut observer chez eux une suractivité physique passagère. Mais les manifestations qui ont frappé le plus l'attention sont celles qui se produisent à l'article de la mort et qui consistent en rappel de souvenirs anciens ou en un sentiment de bien-être, d'euphorie. Ces deux phénomènes ont particulièrement exercé la sagacité des psychologues dans ces dernières années.

M. Egger [3] considère sans distinction les individus qui sont réellement en danger de mort soit par un accident, soit par une maladie altérant à proprement parler les conditions de la vie, et ceux qui croient courir le risque de mourir.

1. J. Thurnam, *Obs. and essays on the statistics of insanity*, 1845 (*The statistics of the Retreat*, p. 113).
2. Ch. Féré, *Le langage réflexe* (*Revue philos.*, 1895, t. XLI, p. 39).
3. Egger, *Le moi des mourants* (*Revue philos.*, 1896, XLI. p. 26; XLII, p. 337).

M. Sollier me paraît parfaitement fondé à établir une distinction : les premiers sont les seuls mourants; les autres n'ont que la peur de la mort. Cependant, dans la théorie qu'il oppose à celle de M. Egger, il ne considère que « la réaction du moi non pas à la mort en tant que phénomène physiologique, mais à l'idée de la mort [1] ».

Résumons les théories de MM. Egger et Sollier en suivant l'analyse impartiale de M. Binet [2].

Pour M. Egger, l'idée de la mort prochaine rappelle, par un processus normal d'association par contraste, l'idée de l'existence passée. La religion chrétienne, en imposant au croyant l'obligation de se préparer à la mort par un dernier examen de conscience, ne fait que favoriser ce retour naturel vers le passé. On comprend que chez les jeunes enfants dont le moi se compose de souvenirs peu nombreux, l'évocation du passé au moment du péril, qu'ils ne comprennent pas d'ailleurs, soit plus rare et plus restreinte.

Le phénomène se produit sous deux formes différentes suivant les circonstances. Quand il s'agit d'une mort naturelle, prévue, arrivant lentement sans supprimer la conscience, le mourant se représente méthodiquement sa vie passée et il peut l'exposer à ceux qui l'entourent. Quand la mort arrive brusquement, par accident, en pleine santé, c'est le même mécanisme, au fond, qui fait revivre le passé dans la conscience, seulement ce passé n'est pas analysé en paroles, il revit sous la forme d'un défilé pressé d'images, et il apparaît comme un rêve.

M. Sollier s'intéresse surtout au sentiment de béatitude assez fréquent chez les mourants, et il l'explique ainsi : Quand la mort provient d'un trouble pathologique, l'épuisement du système nerveux entraîne de l'anesthésie et de l'analgésie. Dans le cas d'accident, l'attention se portant avec une intensité extrême sur la cause qui va provoquer la mort, on devient anesthésique et analgésique par distraction. Cette analgésie, cette non-douleur est la base du sentiment de béatitude. Quant à la remémoration si rapide de certains mourants, elle proviendrait de ce que le moi actuel est par l'anesthésie réduit à un minimum; les images anciennes sont attirées dans le vide de la conscience.

A ces théories qui s'appliquent exclusivement à la réaction à l'idée de la mort, on a déjà fait plusieurs objections.

M. Binet fait remarquer que la théorie de M. Egger ne rend pas suffisamment compte de la rapidité prodigieuse de la vision mentale

1. Sollier, Moulin et Keller, *L'état mental des mourants* (*Rev. philos.*, 1896, p. 303).
2. Binet, *L'année psychologique*, 1897, t. III, p. 634.

des mourants. Mais cette rapidité n'est pas très solidement établie et il ne faut pas prendre à la lettre la vision panoramique de toute l'existence dont ont parlé plusieurs sujets. Aucun n'a raconté en détail cette succession qui se réduit peut-être le plus souvent à quelques faits principaux qui jalonnent l'existence : l'hyperbole est familière à ceux qui viennent de « l'échapper belle ». Quant à l'association par contraste, à laquelle on fait jouer un rôle dans cette théorie, on n'en trouve pas la trace dans le cas où il s'agit d'une réminiscence isolée, relative à un fait insignifiant et s'exprimant d'une manière impulsive qui justifie le rapprochement des réminiscences des mourants de celles qu'on relève quelquefois dans l'aura épileptique [1].

M. Binet objecte à M. Sollier que l'explication de la béatitude par l'anesthésie est incomplète; il lui semble que l'anesthésie et l'analgésie doivent produire un état négatif plutôt qu'un sentiment positif de bien-être. Du reste, M. Sollier aurait pu déduire cet état négatif de ses propres expériences par lesquelles il prétendait prouver qu'en supprimant la sensibilité on supprime l'émotivité [2]; il s'est sans doute aperçu depuis qu'il est difficile de considérer comme anesthésique total un sujet comme le sien avec lequel on peut communiquer par la parole. M. Sollier paraît préparé à accepter l'opinion exprimée par M. Soury, et que je partage : la supposition de James que dans les cas d'anesthésie générale les émotions feraient défaut n'a point reçu la moindre confirmation de l'observation [3].

Mais en dehors des cas où l'on peut faire intervenir la réaction à l'idée de la mort, les mourants présentent des phénomènes psychiques en relation directe avec des phénomènes physiques et qui méritent d'être rapprochés de ceux qu'on observe chez les aliénés ou chez les idiots à propos d'une maladie fébrile; ces phénomènes sont susceptibles d'une explication physiologique. Cette explication pourra s'appliquer aux faits où la mort n'arrive pas réellement si on admet que la peur de la mort peut réaliser dans une certaine mesure les conditions physiques de la mort.

Dans les faits que j'ai observés autrefois [4], il s'agissait de mou-

1. Ch. Féré, *Les épilepsies et les épileptiques*, 1890, p. 82. — *Note sur la réminiscence dans l'aura de l'attaque d'épilepsie* (*Journal médical de Bruxelles*, 1897, II, p. 261).

2. Sollier, *Recherches sur les rapports de la sensibilité et de l'émotion* (*Revue philosophique*, 1894, p. 241).

3. J. Soury, *Théorie des émotions* (*Ann. méd.-psych.*, 1897, 5e série, t. VI, p. 258).

4. Ch. Féré, *Note pour servir à l'histoire de l'état mental des mourants* (*C. R. Soc. de biologie*, 1889, p. 108). — *La pathologie des émotions*, 1892, p. 172.

rants bien sincères puisqu'ils sont morts réellement peu de temps après. Ils étaient dans un état physique paraissant incompatible avec un état émotionnel quelconque; la réminiscence était très peu étendue, locale, avait trait à des faits insignifiants et ne trahissant pas à première vue un contraste quelconque avec la représentation de la mort. Rappelons ces faits :

1° Au mois de septembre 1883, j'assistais un malade qui se mourait de consomption avec une escarre sacrée développée au cours d'une myélite transverse. Il était tombé dans une dépression considérable dont plusieurs injections sous-cutanées d'éther l'avaient relevé momentanément; enfin, il venait de perdre connaissance depuis quelques instants, la respiration était superficielle et rare, le pouls était extrêmement faible, il semblait près d'expirer. Deux injections successives d'un gramme d'éther relevèrent, au bout de quelques minutes, la respiration et le pouls; les yeux s'ouvrirent et le malade, qui était incliné sur le côté gauche, souleva légèrement la tête et prononça avec volubilité des paroles qui ne furent pas comprises. Il s'était exprimé en flamand que personne n'entendait autour de lui. Après quelques mouvements d'impatience, il fit signe qu'il pouvait écrire. On lui présenta un crayon et un carton sur lequel il écrivit très rapidement trois ou quatre lignes aussi en flamand. Cet effort fait, il laissa retomber sa tête sur l'oreiller et, au bout de quelques minutes, le cœur était définitivement arrêté. Cet homme, originaire des environs d'Anvers, habitait Paris depuis longtemps et ne parlait et n'écrivait qu'en français; mais il semble que, dans cette circonstance, il ait été incapable de se servir de cette langue. On vérifia que l'écrit rappelait une dette de 15 francs contractée en 1868 envers un individu de Bruxelles et non payée.

2° En 1888 j'ai eu l'occasion de relever un exemple analogue. Il s'agissait d'un ataxique qui mourait de phtisie pulmonaire. Il avait eu plusieurs lipothymies et ne répondait plus aux interpellations; la respiration était rare et superficielle, le pouls à peine sensible. Six ou sept minutes après une injection d'éther, le pouls s'était relevé et la respiration avait repris un peu d'énergie; il tourne la tête vers sa femme et dit brusquement : « Tu ne la retrouveras pas cette épingle, tout le parquet a été refait », allusion à un fait qui s'était passé dix-huit ans auparavant. Cette phrase dite, la respiration s'arrêta.

Dans ces cas, on peut admettre qu'il s'agit d'une exaltation générale momentanée de la nutrition du cerveau sous l'influence d'un excitant diffusible; on peut rapprocher ces effets de l'éther, de l'exaltation intellectuelle, de l'euphorie plus ou moins durables qui se

manifestent au cours de maladies fébriles aiguës ou chroniques et dont on peut citer d'assez nombreux exemples[1].

Mais des phénomènes analogues peuvent se produire indépendamment de toute intervention ou de toute condition morbide nouvelle appréciable; il est même vraisemblable qu'ils se produisent plus souvent que la littérature psychologique ne paraît l'indiquer.

Depuis que j'ai eu l'occasion de parler des faits qui précèdent, j'en ai observé deux autres dans lesquels le phénomène s'est produit en dehors de toute provocation.

3° Dans le premier, il s'agissait d'un homme de 70 ans qui n'avait jamais donné aucun signe de trouble mental jusqu'à 64 ans. Il avait jusqu'alors passé sa vie dans les affaires où il avait montré des aptitudes remarquables. Il venait de se retirer à la campagne. Un jour, en attachant une branche d'arbre dans son jardin, il tomba de l'échelle d'environ un mètre de hauteur. Bien qu'il ne se fût fait que quelques écorchures aux mains et qu'il ne portât aucune trace de contusion, il resta dans un état de stupidité dont rien ne pouvait le tirer, indifférent aussi bien aux excitations physiques, qu'aux excitations morales. La présence de son petit-fils, dont il s'occupait d'ordinaire avec un soin jaloux, n'attirait plus son regard. La respiration était pénible et bruyante, le pouls irrégulier dans sa force et dans sa fréquence, sans élévation de température. Au bout de 48 heures environ il reprit peu à peu le sentiment; mais l'arythmie qui existait peut-être d'ailleurs avant l'accident, persista bien qu'il n'y eût aucun signe de lésion d'orifice, ou de la musculature du cœur. A partir de cette époque, sous l'influence d'un changement de température, d'une digestion pénible, d'une préoccupation, il fut sujet à des attaques d'hyposystolie, puis d'asystolie de plus en plus marquée qui cédaient à la digitaline. Chacune de ces crises s'accompagnait d'une torpeur cérébrale de plus en plus profonde; il lui arriva de rester plusieurs jours tout à fait étranger à ce qui se passait autour de lui. Dans le dernier accès qui se termina par la mort par asphyxie graduelle, il n'avait donné aucun signe de présence d'esprit depuis deux jours et il allait succomber lorsqu'il ouvrit largement les yeux et prononça lentement mais d'une façon intelligible en tournant le regard vers un petit tableau champêtre pendu au mur et où figurait en effet un petit laboureur : « Le petit laboureur à Joseph B. » Ses yeux se refermèrent, il reprit son expression de stupeur, l'asphyxie continua à faire son œuvre et il succomba au bout d'une heure. Joseph B. n'avait pas paru dans la maison depuis

1. *La pathologie des émotions*, p. 173.

plus de 20 ans : c'était son père qui avait fait faire le mariage du moribond; une brouille pour un motif insignifiant les avait séparés depuis.

Dans ce fait, il y a à la fois un éclair de mémoire et un éclair de sentiment.

4° Dans le second cas, il s'agissait d'une femme de 54 ans, qui au cours d'une récidive de cancer de l'utérus, souffrait depuis plusieurs mois d'accidents uréiniques paroxysmaux, se manifestant alternativement par des accidents convulsifs et des accidents comateux. Dans la dernière période de coma qui durait depuis trois jours sans qu'elle eût donné aucun signe d'intelligence, on la vit ouvrir les yeux et dire très distinctement « la lampe file », ce qui était vrai, mais personne ne s'en était encore aperçu; et elle retomba dans le coma : la respiration s'arrêta un quart d'heure plus tard. Cette femme avait toute sa vie manifesté une horreur particulière pour les lampes qui fument; mais le même accident était arrivé la veille sans qu'elle y prêtât attention et on avait remarqué justement à ce propos qu'il fallait que son insensibilité fût bien complète.

Ces faits sont beaucoup moins propres à frapper l'imagination que les visions dites panoramiques : on peut découvrir dans ces exclamations des traces d'une préoccupation habituelle; mais l'association par contraste avec l'idée de mort y est au moins fort douteuse. L'expression immédiate du souvenir ne laisse pas de place au soupçon d'amplification que l'on peut conserver sur les représentations soi-disant universelles des actes de la vie.

Les gardes-malades, qui n'ont pas de prétention à l'analyse psychologique, appellent ces manifestations épisodiques des « éclairs d'intelligence » : « c'est la chandelle qui va s'éteindre ». L'expression et la comparaison ne sont pas si mauvaises.

Ces éclairs, qui ne sont pas éloignés des manifestations en apparence plus complexes qu'on signale dans les mêmes circonstances, me paraissent susceptibles d'une explication physiologique.

On sait qu'avant de perdre définitivement la vie, les tissus animaux et en particulier les muscles et les nerfs présentent une période d'hyperexcitabilité pendant laquelle, pour une excitation équivalente, leurs réactions sont plus fortes qu'à l'état normal. On était en droit de soupçonner que le cerveau était capable de présenter le même phénomène, d'obéir à la même loi. L'expérience le prouve en effet, et elle le prouve d'autant mieux qu'elle n'a pas été faite pour le prouver et que ses auteurs n'avaient nullement en vue les faits qui nous occupent.

MM. A. Broca et Ch. Richet ont observé que, si on fait l'asphyxie

sur un chien en liant la trachée, on voit après une période d'hyperexcitabilité très courte, et qui manque parfois, de l'écorce cérébrale, les secousses musculaires devenir de plus en plus faibles et s'épuiser définitivement [1]. La mort des cellules de l'écorce cérébrale est donc aussi précédée d'une période d'hyperexcitabilité.

Ce n'est pas abuser de l'hypothèse que d'admettre qu'à l'hyperexcitabilité motrice correspond l'hyperexcitabilité psychique qui peut être mise en jeu par des excitations légères.

L'hyperexcitabilité préléthale du cerveau peut tout aussi bien rendre compte de l'euphorie que de l'excitation intellectuelle. Le plaisir et la douleur varient avec le taux de l'énergie disponible. Les modifications physiques du cerveau, qui comportent une exaltation si momentanée soit-elle de l'activité psychomotrice, entraînent nécessairement une euphorie d'une durée correspondante, et l'euphorie peut exister sans que l'exaltation psychique se manifeste par des paroles ou des actes, ou même par des sensations nettement déterminées : l'euphorie peut paraître isolée.

Cette hyperexcitabilité préléthale qui paraît se manifester spontanément dans quelques cas est probablement mise en jeu par des excitations viscérales ou périphériques dont les effets peuvent être favorisés par des susceptibilités ou des aptitudes individuelles.

Les éclairs d'intelligence et l'euphorie des mourants peuvent donc s'expliquer par une condition physiologique : l'hyperexcitabilité momentanée des éléments nerveux qui vont perdre leurs propriétés. Elles pourraient aussi être expliquées comme la rigidité cadavérique [2] par l'action des produits de déchets capables d'agir aussi bien sur les éléments nerveux centraux que sur les nerfs périphériques.

CH. FÉRÉ.

1. André Broca et Ch. Richet, *Effets que l'asphyxie et l'anémie du cerveau exercent sur l'excitabilité corticale* (*C. R. Soc. de biologie*, 1897, p. 141).

2. A. Metzquer, *Considérations sur la nature et sur la marche de la rigidité cadavérique*, Thèse de Lyon, 1897.

NOTES ET DOCUMENTS

LES SYNERGIES VISUELLES

ET

L'UNITÉ DE LA CONSCIENCE[1]

Notre symétrie bilatérale fait de chacun de nous comme un être double, et notre moitié droite ignore dans une certaine mesure la moitié gauche ou tout au moins vit une vie différente. Pourquoi et comment, malgré cette dualité, l'unité permanente du moi?

Il y a toutefois autre chose que de la symétrie entre les deux parties de notre organisme; des rapports plus intimes les relient, il s'établit même parfois ce que l'on a nommé des synergies fonctionnelles, mais il faut reconnaître que ces synergies n'existent pas tant qu'il s'agit de la sensibilité générale, du sens thermique ou même du toucher. Elles demeurent très rudimentaires encore dans la gustation et l'olfaction, et ce n'est guère que pour ces sensations supérieures de la vision et de l'audition qu'elles s'établissent d'une façon définitive.

Double perception lorsqu'on s'adresse à la sensibilité générale et aux sens spéciaux mais inférieurs, inhibition de l'une des deux excitations lorsqu'on s'élève à des organes sensoriels nettement spécialisés comme le goût et l'odorat; enfin fusion des deux excitations lorsqu'on s'adresse à des organes supérieurs comme l'œil ou l'oreille : telle est la progression observée.

Or la physiogenèse oculaire coïncide avec cette observation. L'enfant, d'après Preyer, a des mouvements oculaires indépendants qui s'associent plus tard et deviennent synergiques. Si cette synergie ne s'établit point, on a du strabisme congénital caractérisé par l'absence de diplopie. Cette absence de diplopie montre que, chez l'enfant ou le strabique congénital, les phénomènes d'inhibition d'une des deux images se produisent seuls, les phénomènes de fusion n'ayant pas encore été

1. Cette note, complément de celles que j'ai déjà publiées dans la *Revue philosophique*, ne doit être considérée que comme un appendice au magistral chapitre que Wundt consacre aux représentations visuelles. (Trad. franç. 1886.)

créés. Dans le strabisme acquis, c'est-à-dire postérieur à la période de fusion, la diplopie existe comme un résidu de cette puissance, comme une preuve de l'atténuation des processus d'inhibition.

Au point de vue philogénique, observons que les espèces ne possédant pas encore la vision binoculaire ont une indépendance complète des mouvement oculaires. Le lièvre, qui ne peut voir la partie de l'espace directement comprise entre ses deux champs visuels trop latéraux, se redresse sur ses pattes de derrière, voyant avec un œil la ligne qu'il vient de parcourir, moins peut-être pour juger de l'avance qu'il a sur la meute qui le poursuit que pour *regarder* si sa ligne de retraite n'est pas coupée, si le chemin qu'il doit maintenant parcourir est libre.

Voir et regarder se différencient par l'élément d'activité qui s'ajoute dans ce dernier processus. Or qu'est-ce que cette activité qui n'est déjà plus un réflexe, et qui n'est pas encore de la volition? elle rétrécit le champ sensible, elle inhibe même une des excitations ou elle les fusionne; il s'y mêle un élément psychologique particulier, l'attention; ou plutôt cette activité, ce réflexe, cette volition n'est autre chose que l'attention elle-même. J'ai établi son rôle par quelques expériences, expériences auxquelles je renvoie le lecteur. Celles-ci les compléteront plus particulièrement en ce qui concerne la vision.

Héring, qui a repris une ancienne expérience de Hollé et Tillaye, a étudié la direction des objets dans la vision binoculaire et a conclu qu'un point A placé dans la direction MA est vu comme il le serait par un seul œil placé au point M.

Son expérience, considérée comme décisive par Wundt, est la suivante. Après avoir fermé l'œil droit, fixer avec l'œil gauche L un point A éloigné et ensuite le point A plus rapproché : quoique la direction de la ligne de regard LA soit restée invariable, le point A semble dévié à gauche; ce qui correspond au mouvement de la direction moyenne du regard de la position MA' vers MA.

Cependant cette expérience n'est pas concluante, car si cet observateur, qui est un *droitier visuel*, avait fait l'expérience avec l'autre œil, le résultat eût été un peu différent. Voici comment j'ai exécuté l'expérience de Hollé et Tillaye. Une épingle est placée sur un plan horizontal. Derrière cette épingle et à une certaine distance mettons un écran, et sur l'écran marquons un point noir. L'immobilité des deux yeux étant conservée, fermons l'œil gauche et faisons en sorte que le rayon visuel partant de notre œil et passant par la tête de l'épingle coïncide avec le point situé sur l'écran : ceci exécuté, la tête de l'épingle nous cache le point. Ouvrons l'œil gauche, le point nous apparaît, mais ne prend que quelques instants plus tard une position fixe. La vision se fait donc pour ce point par l'œil gauche, mais elle éprouve au début une période d'oscillations. Les deux yeux étant ouverts, cherchons maintenant à cacher avec la tête de l'épingle le point noir, l'épingle sera presque double; la seconde image sera moins nette.

Pour arriver facilement à cacher le point avec l'épingle, nous le

regarderons avec les deux yeux et nous ferons en sorte que l'axe visuel passe notablement au-dessous de l'épingle, puis sans perdre de vue le point nous ramènerons les deux yeux de façon que la tête de l'épingle cache le point marqué. Dans ces conditions l'accommodation des deux yeux est faite pour le point et non pour l'épingle. Fermons un des yeux, nous constatons que pour la vision avec l'autre œil le point est encore caché par la tête de l'épingle, ce qui démontre bien que dans ce cas les deux yeux sont adaptés au même point, et que leurs axes visuels se coupent en ce point.

En effet, les deux yeux étant ouverts, l'adaptation étant obtenue pour un point, si on cherche à voir en même temps les détails de la tête de l'épingle sans perdre de vue le point, il se produit une double vision de l'épingle, moins nette toutefois d'un côté que de l'autre. Ce cas ne peut, suivant nous, s'expliquer que de la façon suivante : l'adaptation au point est conservée pour un œil, tandis que l'autre œil cherche à s'adapter à l'épingle. De là, la cause de la diplopie.

On peut établir l'indépendance des deux yeux et l'hyperimportance de l'un d'eux de la façon suivante. On fixe devant soi deux épingles, et on jalonne en se servant des deux yeux, c'est-à-dire en mettant les deux épingles dans le prolongement du regard visuel; on n'a pas ainsi d'image diplopique, si on prend soin de ramener la tête de la première épingle plutôt vers la base de la seconde que vers son sommet. Une fois l'alignement obtenu, on ferme un œil. Si on a fermé l'œil gauche, on voit l'alignement conservé; cet alignement disparaît lorsque l'œil droit est fermé. L'observateur avait pris l'alignement avec l'œil gauche. Un autre observateur ayant conservé l'œil gauche, voit l'alignement disparaître, tandis qu'il était conservé dans le cas de l'œil droit fermé : il avait pris l'alignement avec l'œil droit. Les deux yeux ouverts, le premier observateur fait instinctivement son adaptation avec l'œil droit et le second avec l'œil gauche. Le premier est *droitier visuel*, le second *gaucher visuel*.

La concurrence entre les deux excitations ressort de l'expérience suivante; si, à l'aide d'un petit tube en papier, on supprime toute la partie périphérique du champ visuel pour ne laisser voir que sa partie centrale et que l'on regarde de la sorte avec un seul œil un petit cube, on l'aperçoit beaucoup plus petit que s'il était vu avec les deux yeux. Si on ouvre l'autre œil, cet œil perçoit immédiatement un cube de la taille et à la distance ordinaire, comme nous le percevrions avec la vision binoculaire. Comme nous continuons à voir le petit cube nous avons encore là une forme particulière de diplopie, nous l'étudierons plus tard. Contentons-nous de constater une nouvelle destruction des gauchers visuels et des droitiers visuels. Un observateur droitier voit avec l'œil droit, l'œil gauche étant fermé, le cube en avant; un observateur gaucher le voit en arrière et inversement. Enfin qui nous prouve que si les lignes visuelles se rencontrent pour une adaptation éloignée, elles ne se rencontrent pas pour une adaptation proche, elles ne se

coupent plus et l'œil qui s'adapte le plus facilement est celui qui a l'axe visuel le plus convergent.

Voici une autre expérience plus concluante, elle va nous montrer les fonctions réciproques de chacune des parties du champ visuel, de la partie centrale où se porte l'attention et se fait l'adaptation, et de la partie périphérique.

Ne conservons pour un œil que la partie centrale et servons-nous du tube en papier déjà mentionné; de l'autre œil ne conservons que la partie périphérique, ce que nous verrons est absolument identique à ce que l'on verrait avec l'œil disposé pour ne percevoir que la partie centrale. La diplopie n'existe pas; la perception de l'objet n'est augmentée ni comme éclat, ni comme dimension, et ceci nous prouve bien que la diminution des objets tient à la façon dont notre œil harmonise sa partie externe avec sa partie interne.

Tout se passe donc dans la vision binoculaire comme s'il y avait *concurrence*, *lutte* entre les deux images de chaque œil. L'image de l'œil adapté se voyant rejetée de côté est réduite en quelque sorte, lorsque l'image de l'autre œil est brusquement perçue dans sa partie complémentaire par la conscience.

La vision binoculaire doit s'expliquer en tenant compte de la convergence; cette convergence en est, en effet, une des parties les plus essentielles.

A la distance de la vision distincte ou même plus loin, fixons une épingle après avoir placé entre les deux yeux un écran allant jusqu'à l'épingle. Les axes visuels sont ainsi censés se couper vers l'épingle, et complètement nous éliminons la vision par les champs externes. Dans ces conditions nous observons une diplopie croisée, un observateur voit avec l'œil droit l'épingle beaucoup plus éloignée et à gauche; avec l'œil gauche beaucoup plus éloignée et à droite.

Comment peut-on expliquer cette diplopie? Comme les axes convergent, la vision par la partie externe de chaque œil est abolie. Or l'observateur a pris l'adaptation pour l'épingle, on est donc réduit à trois hypothèses à admettre :

1° Que le degré d'accommodation de chaque œil n'est pas le même;

2° Que leur inclinaison interne est différente ;

3° Que ce sont les perceptions du champ interne de la vision qui, dans la conscience, servent à lier les perceptions des champs externes; ces perceptions resteraient sans cela dissociées.

Nous devons enfin mentionner l'influence de la double réfraction. Faisons une expérience qui nous montre cette influence.

Trois épingles sont alignées dans la direction des deux yeux. On interpose entre ces épingles et les yeux un écran de 3 centimètres 8 de longueur, formé par de l'eau comprise entre deux lames de verre parallèles. Si on regarde les épingles à travers cet écran on les voit d'abord simples; si on les fixe, l'épingle intermédiaire se diplopise, puis l'épingle antérieure, puis l'épingle postérieure. On met alors un

texte à la hauteur de l'épingle postérieure, ce texte est diplopisé. On le voit, la diplopie ne tient pas uniquement dans ce cas à la réfraction qui fait se produire les deux images en des points identiques (si on admet la théorie des points identiques), car les deux images se produisent toujours en des points plus externes. Brusquement la diplopie intervient. Pourquoi ? elle n'intervient pas si l'on a devant soi un texte assez large.

Trois lignes horizontales parallèles placées de même et à la même distance que les épingles dont nous nous sommes servis ne se diplopisent pas. Cette diplopie des lignes verticales, plus facile que celle des lignes horizontales, s'explique aisément si on admet notre théorie de la ligne des points identiques.

Produisons une image diplopique en pressant sur la face intérieure du globe oculaire gauche, par exemple, et regardant un carré bleu au milieu duquel est un cercle rouge, nous avons de suite la perception de deux images, l'une d'elles coïncide avec l'objet, l'autre est en général relevée et un peu déviée.

Si nous faisons coïncider la base de l'image relevée avec celle de l'image normale, nous constatons que ces deux images sont égales; néanmoins pressons plus sur le globe oculaire, l'image se relève encore et nous semble plus petite et d'intensité de coloration moindre.

Portons notre attention sur cette image et cherchons à en examiner les détails, nous verrons le cercle rouge s'estomper et disparaître, puis bientôt le carré bleu ne plus exister; enfin l'image entière s'évanouit. L'image diplopique est donc éphémère, elle ne résiste pas à l'influence de l'attention, elle est inhibée par elle; enfin, vue sous un certain angle, l'image diplopique change de coloration.

Il existe deux façons de faire disparaître l'image diplopique sous l'influence de l'attention. L'image diplopique étant produite, nous porterons notre attention sur elle par l'intermédiaire de l'œil dévié; au bout d'un certain temps l'inhibition se produira. Si nous cherchons à étudier l'image avec l'œil non dévié nous l'apercevons; cette image diplopique disparaît très facilement, l'autre reste visible.

Que s'est-il passé dans ce dernier cas? L'œil normal était accommodé à l'image normale, c'est donc que son rayon visuel aboutissait à celle-ci. Si cet œil porte son attention sur l'image diplopique, le rayon visuel change et l'image diplopique est inhibée. Ceci prouve deux choses :

1° Que l'image diplopique ne peut se produire dans l'œil dévié que si l'attention de l'autre œil se porte sur l'image normale ;

2° Que l'attention exige l'excitation sur une partie parfaitement déterminée de l'œil, partie qui est celle où la vision est la plus facile.

Dans le cas de diplopie la vision binoculaire est très intéressante à étudier.

Le premier point qu'il s'agit de fixer est celui-ci : à quel œil sommes-

nous redevables de la perception visuelle de telle ou telle partie du champ diplopique?

Produisons la diplopie par la pression sur le globe oculaire droit, par exemple. Nous relevons l'image. Si nous mettons alors un écran devant l'œil gauche, nous voyons que l'image aberrante appartient à l'œil droit et l'image normale à l'œil gauche; en mettant un écran devant l'œil droit nous faisons disparaître l'image aberrante et nous conservons l'image normale.

Si nous pressons inférieurement sur le globe oculaire droit, l'œil gauche étant fermé, nous constatons une ascension de l'image; mais si à ce moment l'œil gauche était ouvert, nous nous trouverions dans les conditions de la vision diplopique et nous aurions une image à la hauteur de celle vue avec les deux yeux ou avec un seul œil à la vision normale, et une autre image plus élevée.

Enfin si on ouvre l'œil gauche, on a immédiatement la sensation d'une image beaucoup plus haute; elle correspond à l'image diplopique dans le cas où cette image est produite les yeux ouverts et par pression sur l'un d'eux.

Or, dans tout ceci nous ne constatons que des illusions. — Le point fixé par nos deux yeux était un carré coloré en rouge de 3 centimètres de côté et situé à 4 mètres de l'observateur. Ce carré se trouve sur une surface blanche, une porte, par exemple, présentant naturellement des accidents de surface, telles que rainures transversales et longitudinales. Faisons une pression sur un œil nous obtiendrons de la diplopie; si à l'aide d'un petit écran nous éliminons seulement la partie centrale du champ visuel, et laissons subsister la partie périphérique, nous éliminerons l'image normale. Nous observerons que les rapports de l'image diplopique avec les rainures horizontales et verticales ne changent pas.

Enfin au lieu d'éliminer seulement la partie centrale du champ visuel de l'œil droit, éliminons toute la vision de cet œil. Dans ces conditions nous observons que l'image diplopique reprend, par rapport aux rainures verticales et horizontales, ses rapports normaux.

De tout ce long développement, nous tirerons les conclusions suivantes :

1° Dans la vision diplopique, la diplopie ne porte que sur une partie très restreinte du champ visuel, celle qui va impressionner la fovéa;

2° La partie périphérique du champ visuel est donnée par l'œil normal;

3° On peut encore procéder de la façon suivante pour obtenir de nouveaux résultats : Un œil étant fermé, l'œil droit par exemple, on presse sur l'œil gauche. On fixe fortement l'attention sur l'image obtenue et on ouvre l'œil droit. Il y a diplopie et aucune des deux images n'a gardé ses relations normales avec les rainures horizontales et verticales, donc, non seulement les deux champs visuels périphériques ne sont pas diplopisés, mais ils sont entrés en concurrence. Ils se sont

juxtaposés dans la conscience et ont produit une perception moyenne.

De plus un œil étant fermé si on produit une pression sur l'autre œil on s'aperçoit que la partie centrale du champ visuel est très déviée; les parties moyennes le sont beaucoup moins et les parties périphériques pas du tout.

A l'aide de deux expériences très simples nous allons établir maintenant les caractères d'un autre genre de vision.

Une silhouette noire est coupée par le milieu, on fait passer un plan entre les deux yeux et les deux parties de la silhouette; la partie droite est placée à gauche de façon à être vue par l'œil gauche, la partie gauche est vue par l'œil droit; au bout d'un certain temps la fusion se fait entre la partie droite et la partie gauche, et la silhouette nous apparaît rétablie.

On peut faire plus simplement l'expérience. Perçons avec une épingle dans une feuille de papier deux diaphragmes placés à la distance des deux yeux. Traçons à droite du diaphragme gauche l'extrémité postérieure de la flèche et à gauche son extrémité antérieure; si on arrive à faire coïncider les deux trous O→ ←O, on voit la flèche complète dirigée de gauche à droite.

De ces expériences nous devons conclure: que le champ interne de la vision de chaque œil donne dans chacun d'eux des images inverses l'une de l'autre, qui dans la conscience se rétablissent et s'ajoutent de façon à se compléter l'une par l'autre.

Enfin l'on voit aussi que la fusion des images se fait à l'aide de la convergence des axes visuels et suivant des plans passant par ces axes.

Conclusions générales. — Ainsi que nous l'avons dit, la vision n'est pas identique avec les deux yeux. L'image perçue par chacun d'eux n'est pas semblable. Ces images ne peuvent être juxtaposées et cependant la conscience réussit à les vérifier, à les identifier. Dans cette identification, ces images perdent leur véritable signification pour arriver à donner à la conscience une impression unique ayant une signification moyenne entre les deux images perçues. Cette signification consciente se rapproche tantôt de l'une, tantôt de l'autre des deux images, cause de ces oscillations que nous avons tant de fois observées, oscillations si variables de durée et de modalité surtout quand l'on fait intervenir l'attention.

DISSARD.

REVUE CRITIQUE[1]

PRINCIPES DE SOCIOLOGIE

Avec ce 3e volume des principes de Sociologie s'achève la publication du *Système de Philosophie synthétique*. Rendons hommage au labeur et au courage de l'illustre vieillard qui, à l'âge de soixante-seize ans, a pu, malgré les obstacles que lui opposait une santé fort compromise, les interruptions ou les limites très étroites qu'elle imposait à son travail, mener à son terme l'œuvre capitale de sa vie. Un dernier volume devait, d'après son programme primitif, s'ajouter aux *Principes de sociologie* et eût traité de l'évolution linguistique, intellectuelle, morale, esthétique. M. Spencer a jugé impossible d'aborder à son âge une entreprise aussi vaste et de la réaliser d'une façon qui le satisfît; et nous pouvons ajouter que, même sans ces compléments, l'œuvre forme un tout qui se suffit.

Ce IIIe volume de la *Sociologie*, qui se trouve le VIIIe de la série entière (étant suivi des 2 volumes des *Principes de l'Éthique*), contient trois divisions : I. Institutions ecclésiastiques; II. Institutions professionnelles; III. Institutions industrielles. La première a déjà paru séparément et la traduction française en est entre nos mains depuis dix ans aujourd'hui; la seconde a été publiée simultanément l'an dernier sous forme d'articles, dans la *Contemporary Review* de Londres, la *Popular Science Monthly* de New-York, et la *Revue des Revues* française. La troisième seule est nouvelle. Nous ne croyons donc pas utile de revenir sur la première puisque nous devons la supposer connue de nos lecteurs. Nous insisterons uniquement sur les deux dernières.

Sous le titre d'*Institutions professionnelles*, la deuxième étudie la formation et l'évolution de ce que nous appelons les professions libérales : le Médecin et le Chirurgien, le Danseur et le Musicien, l'Orateur et le Poète, l'Acteur et l'Auteur dramatique, le Biographe et l'Historien, l'Homme de lettres, le Savant et le Philosophe, le Juge et le Législateur, le Professeur, l'Architecte, le Sculpteur, le Peintre; tels sont, dans leur ordre, les objets de ces différents chapitres.

Le lien de cette partie de l'œuvre avec la précédente est très intime. En effet, toutes les *professions* sont rattachées à la religion comme à leur origine première, et par là, la sociologie de M. Spencer donne un fondement précis, et peut-être même un peu inattendu dans sa

1. H. Spencer, *Principles of sociology*, t. III, un vol. in-8, VIII-635 p. London, Williams and Norgate.

ion, à la distinction couramment établie par la sociologie du commun, entre les *professions* et les *métiers*, entre les carrières les et celles qui, se rattachant aux fonctions économiques dans sociale, paraissent souvent et longtemps entachées d'une sorte ossièreté utilitaire et semblent se ressentir du caractère servile rs origines. Ainsi, en même temps qu'elle est par là directement à l'étude des Institutions religieuses, qui la précède, cette le partie se trouve nettement distinguée de la dernière.

Spencer nous avait déjà exposé cette théorie dans ses *Essais*, du en ce qui concerne les beaux-arts, et Comte, sans lui donner précision et cette généralité, avait tout particulièrement insisté sur le caractère éminemment esthétique du polythéisme. On voit mmes s'imposer l'énorme labeur d'élever les menhirs et de ranger mlechs alors qu'ils se contentent des abris naturels les plus pri-, et bâtir des temples à leurs dieux avant de songer à la beauté rs propres demeures. L'image de leurs divinités plus ou moins tiques est la première qu'essayent de tirer de la pierre ou du bois mains inhabiles; la musique et la poésie servent à fixer les es des danses sacrées, la formule des invocations et les récits ionnels. L'art, sous toutes ses formes, émane, semble-t-il, de cette e désintéressée et étrangère à la vie matérielle, disons plutôt, ne pas risquer un anachronisme psychologique, de cet intérêt sonnel et social, lointain et confusément imaginé, mais d'autant impérieux dans ses exigences, et d'autant plus varié dans ses s, qui constitue la religion primitive.

s si cette thèse, de la part même de M. Spencer, n'est pas nou- il en a ici accru l'intérêt en l'étendant à toutes les professions les, en même temps qu'il les relie à sa conception spiritiste de igion. C'est ainsi qu'il nous montre le médecin primitif s'identi- avec le prêtre, qui concilie les faveurs divines, ou avec le sorcier, onjure et utilise les puissances démoniaques, alors que la distinc- ntre les lois de la nature et les actions surnaturelles était encore sible ou incomplète. C'est ainsi qu'il nous présente dans l'histo- primitif le simple narrateur des exploits des dieux ou des héros sés, qui fixe les traditions nationales dont ces récits forment le ier noyau et deviennent le symbole. Le prêtre est aussi le pre- législateur et le premier juge qui réglemente et qui prononce au des ancêtres-dieux. La fonction d'enseignement est consacrée ntière primitivement à la transmission des traditions religieuses ionales, auxquelles viennent peu à peu s'agglutiner les connais- s médicales, astronomiques et physiques, et cette fonction, comme écédentes, reste longtemps détenue par les clergés qui prétendent nserver le monopole, ainsi qu'on le voit encore aujourd'hui chez usulmans.

t-être, une fois cette thèse générale adoptée, souhaiterait-on une se et une explication plus nettes de la manière dont s'opère

l'affranchissement de ces différentes fonctions à l'égard de la religion. Si elles se laïcisent toutes plus ou moins vite, il faut qu'un ferment laïque intervienne pour opérer cette transformation. Il faut que la cité prenne conscience de son existence propre et tout humaine, pour que se fasse jour l'idée d'une législation et d'une jurisprudence indépendantes de tout dogme et de tout culte. Il faut que la science en vienne à se savoir affranchie de toute révélation et à reconnaître qu'en raison de l'universalité même de son objet, elle relève de la seule recherche personnelle, pour que l'élaboration et la transmission de la vérité acquièrent toute leur valeur comme fonction sociale. Si donc, surtout en matière de sociologie, le terme, l'avenir nous intéressent à bon droit plus encore que les origines, et si, même au point de vue purement théorique, ils déterminent les vraies caractéristiques, donnent le vrai sens des faits historiques, nous aimerions qu'en exposant l'évolution des professions, on nous expliquât ce qu'elles sont devenues, plutôt encore que ce qu'elles ont pu être d'abord, qu'on insistât plutôt sur la manière dont elles ont perdu leur caractère religieux, que sur la démonstration historique de ce caractère premier.

Plus généralement nous ne trouvons pas que M. Spencer nous ait suffisamment éclairé sur la valeur et le rôle social de chacune des professions qu'il étudie, non plus que sur la portée de cette évolution qui les laïcise. Quiconque aura lu par exemple le *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme* et entre autres, cette cinquième partie, si curieuse et si riche d'idées, sur le rôle social de l'Art, comprendra quelles questions se posent ici, que nous regrettons de ne pas voir abordées. Quel que soit l'intérêt intrinsèque de ces chapitres, c'est plutôt là ce qu'on en attendait dans un livre de sociologie, qu'une série de monographies historico-ethnologiques, même reliées par l'idée générale de leur origine religieuse. Jamais peut-être plus qu'en notre temps ces questions ne se sont imposées à l'attention. L'afflux croissant d'activité vers les carrières libérales, peut-être au détriment des fonctions productives, le débordement d'une production artistique sans valeur et sans élévation, où domine le désir d'amuser et de s'enrichir en amusant, la multiplication sans mesure de cette « classe équivoque de littérateurs » que Comte juge déjà si sévèrement, la domination croissante de la science dans les problèmes industriels, le rôle social de l'instruction et de l'éducation, avec la querelle partout soulevée entre les partisans du caractère national et public de ces fonctions et ceux qui voudraient leur laisser ou leur rendre un caractère purement privé, voilà, pris entre cent autres, quelques-uns de ces faits qui nous paraissent imposer au sociologue autant d'inévitables problèmes. Même en se plaçant à un point de vue théorique ou scientifique, il ne peut les écarter; ils subsistent comme faits, et il est tenu d'en envisager les causes, les effets possibles, les réactions actuelles ou présumées. Sans s'ériger en pur moraliste ni en réformateur, il ne peut se refuser à s'expliquer comme sociologue, sur la place et la valeur

respectives des différentes fonctions sociales qui sont ici en cause, et de leurs « organes ».

La dernière partie (Institutions industrielles) n'exposait guère l'auteur à des lacunes du genre de celles que nous avons cru constater dans la précédente. Le lien intime des fonctions de production et d'échange avec l'ensemble de la vie sociale, la théorie même de M. Spencer sur le militarisme et l'industrialisme, avec les conséquences que comporte à ses yeux cette opposition, ne lui permettaient pas de perdre de vue l'objet général de son livre. Cette dernière théorie est peut-être encore celle qui domine cette dernière série de chapitres, bien que d'une manière discrète, et sans préjudice pour les influences d'ordre purement économique qui peuvent contribuer à déterminer l'évolution des fonctions industrielles et commerciales. On en trouvera sur ces différents points des indications intéressantes, en particulier en ce qui concerne la formation et l'usage de la monnaie et les différentes formes de réglementation du travail, spécialement le système corporatif.

Non seulement les questions sociologiques générales que suscitent les fonctions industrielles ne sont pas perdues de vue, mais dans ces études, le côté pratique n'est pas sacrifié au côté historique. Vers la fin surtout, non d'ailleurs sans s'en excuser quelque peu, M. Spencer se laisse volontiers aller à renouveler ses attaques contre le militarisme renaissant, le chauvinisme étroit, les ambitions et les conquêtes coloniales, les « brigandages » de Downing Street, dans lesquels la Bible prépare les voies au canon (§ 844) ; à reprendre enfin ses critiques du socialisme et de toutes les théories qui prétendent réformer la société avant que l'adaptation morale de l'individu ait été réalisée par l'évolution.

Est-ce une illusion? Mais il nous semble qu'il y a pourtant sur certains de ces points quelque chose de moins tranchant et de moins absolu dans les thèses de M. Spencer, et comme une moindre confiance dans l'évolution et le progrès naturel de la Société vers le terme qu'il conçoit comme l'état normal (§ 852 sq.). Est-ce un effet du caractère scientifique du livre? Est-ce le reflet de l'âge qui amortit la combativité, éteint l'ardeur des polémiques et fait pâlir les espérances? Ne serait-ce pas aussi bien la reconnaissance tacite de l'insuffisance des formules trop simples comme celle de la concurrence et du triomphe des plus forts? Sans doute le socialisme, sans être plus précisément défini que dans de précédentes œuvres, est encore attaqué comme la négation de l'effort et de l'initiative individuelle. Il reste visiblement conçu comme un vague communisme administratif, et par suite traité comme un simple cas de régression vers un état social dont certains Peaux-Rouges ou les anciennes communautés familiales mexicaines et autres nous fourniraient l'exemple (§ 840). Nous trouvons encore là ce même défaut de mise au point dans la critique et d'adaptation exacte à la pensée de l'adversaire qui vicie trop souvent la polémique de l'illustre philosophe, même en des questions de pure spéculation. Mais en même temps il reconnait (§ 841) les misères de la concurrence, les inévitables

irritations que suscite une inégalité de conditions contre laquelle il ne serait pas difficile de trouver dans sa propre philosophie morale de sérieux arguments, alors que sa philosophie sociologique paraît en rendre impossible la condamnation. Puis, ayant passé en revue les grands faits de l'organisation industrielle, la coopération, le Trade-Unionisme, l'association des capitaux, il n'a pu méconnaître, au moment même où il exprimait le peu de satisfaction que certaines d'entre elles lui causent, que ce sont justement des produits directs ou indirects de la concurrence, suscitées qu'elles sont par les nécessités de la lutte, ou par le désir de la supprimer. Il reconnaît sans doute, avec les économistes, disons avec tous les hommes de bonne foi, la puissance et la fécondité de l'association des capitaux (§ 823), mais il avoue aussi les dangers des sociétés anonymes qui restreignent l'initiative et font évanouir la responsabilité; il déclare qu'on a cette fois dépassé la mesure dans le sens de la liberté, qu'elles deviennent trop aisément un instrument de fraudes souvent irrépressibles. M. Spencer pense-t-il que c'est au public à mieux défendre son épargne, à exiger des renseignements plus sincères sur les placements qu'on lui propose? Non, lui aussi invoque ici l'intervention de la loi.

Même réserve dans les conclusions relatives au régime du salariat de la grande industrie. On nous montre comment il a favorisé la division du travail, et accéléré la production. Mais s'il s'agit de la situation faite au travailleur, M. Spencer ne dissimule pas ce qu'elle a perdu au point de vue moral, au point de vue physique et même au point de vue économique. Moralement, l'extrême division du travail fait une machine du servant de la machine; physiquement, il se trouve dans des conditions hygiéniques déplorables; économiquement il perd comme producteur ce qu'il peut gagner comme consommateur à la baisse des prix. La liberté du moins y trouve-t-elle son compte? Oui, *nominalement*, ce régime a réalisé le type du contrat libre de travail. Mais en des termes que ne désavouerait pas un socialiste, M. Spencer reconnaît loyalement que les circonstances exercent sur ce travailleur soi-disant libre une pression souvent plus tyrannique que l'empire d'un maître sur un esclave (§ 820). Aussi bien la situation de l'esclave antique, du moins dans les milieux les plus civilisés, n'était-elle guère différente de celle d'un travailleur libre qui paierait de lourds impôts (§ 799).

Mais alors, sur quoi, se demandera-t-on, va compter M. Spencer pour établir la véritable liberté du contrat de travail? Est-ce donc sur la loi comme tout à l'heure pour assurer la loyauté des rapports entre capitalistes? M. Spencer ne le dit pas, mais ce serait l'occasion de lui rappeler que c'est précisément au nom de cette liberté nominale, pour établir à la fois l'indépendance des parties, et la réciprocité véritable des engagements, comme la sincérité et la loyauté de leurs clauses, que les interventionnistes et surtout les socialistes demandent le concours de la loi. — Ou bien est-ce encore une fois dans la liberté que M. Spencer place ses espérances pour corriger ces conséquences du jeu même de

la liberté? Mais dans son chapitre sur les Trade-Unions (XX), il se montre nettement hostile, et non sans quelque raison, à la politique étroite et parfois oppressive des syndicats, sans assez considérer peut-être que le trade-unionisme est un produit du régime de la concurrence, que ce régime est un régime de guerre et reproduit par suite, au sein même de la société industrielle, certaines caractéristiques du type militant. Il dénonce la mauvaise logique des syndiqués qui ne veulent pas permettre aux non-syndiqués de faire baisser les salaires et s'indigneraient qu'un syndicat de boulangers se formât pour faire hausser le prix du pain. Cette logique n'est certes pas celle de la justice, mais c'est celle de la lutte et peut-être n'a-t-on pas le droit d'exiger ni d'espérer qu'elle se modifie tant qu'un principe de solidarité, de collaboration et de paix n'aura pas remplacé un principe de combat.

Reste la coopération. M. Spencer la juge plus favorablement. Non qu'après avoir indiqué (§ 836) les difficultés du système intermédiaire de la participation aux bénéfices, il méconnaisse celle de la coopération (§ 838 sq.). Mais il ne les croit pas insolubles et proclame que cette forme d'organisation du travail, à laquelle les institutions coopératives de consommation déjà florissantes fourniraient une heureuse amorce, réaliseraient plus complètement qu'aucun autre type industriel, la règle de la justice : la plus parfaite liberté dans l'usage de nos facultés et la plus exacte proportionnalité entre l'œuvre et la rémunération. Cette organisation supérieure absorbant peu à peu les meilleurs travailleurs, les moins bons restant seuls dans la situation de simples salariés, le type industriel ordinaire ne pourrait résister à la concurrence de la forme coopérative (§ 839). Voilà certes de belles espérances. Mais à quelles conditions croit-on pouvoir les accueillir? On les reconnaît suspendues à un progrès moral de la classe ouvrière. Dès lors je ne comprends plus trop pourquoi on invoque contre le socialisme (*passim* et en particulier § 841) comme un argument décisif l'absence de cette même culture. M. Spencer nous cite de curieux rapports sur différentes tentatives faites en Australie méridionale pour constituer des villages sous le régime de la communauté, et l'échec de ces essais est attribué non à des erreurs d'organisation, mais à l'imperfection morale et intellectuelle des individus. Pourquoi M. Spencer concède-t-il d'un côté ce qu'il refuse de l'autre, et n'accorde-t-il pas au socialisme le crédit d'espérances qu'il fait à la coopération? Je vois bien, il est vrai, que pour M. Spencer, l'idée du socialisme, laissée en définitive dans le vague, se ramène à la double idée d'un égalitarisme étroit qui mettrait sur le même pied des agents de valeur inégale, et d'une forte autorité occupée à maintenir par une perpétuelle contrainte un aussi absurde état de choses. Mais vraiment il ne nous semble pas que cette conception toute faite pour les besoins de la polémique et aussi peu consistante en elle-même que peu séduisante, mérite qu'on s'y arrête. Le terme de socialisme présente, dans l'histoire des conceptions sociales, des sens assez variés, et elle en offre, à l'heure présente, un assez caractéris-

tique et assez défini pour qu'on doive se donner la peine, si l'on veut la combattre, de choisir et de bien comprendre son adversaire. La vague chimère qu'il poursuit une fois de plus n'était vraiment pas digne des coups d'un Spencer, et la haute estime que méritent son indépendance scientifique et son courage intellectuel n'avait qu'à gagner à ce qu'il se mit avec plus de bienveillance au niveau d'une idée qui, dans son propre pays, a conquis une place considérable, qui s'y est presque toujours montrée, plus peut-être que partout ailleurs, pacifique et respectable, et qui par cela même y aurait, au jugement de quelques-uns[1], des chances d'obtenir plus promptement une satisfaction partielle. Si M. Spencer voit dans la coopération un progrès, une idée d'avenir, tout en reconnaissant que certaines formes de coopération sont tout à fait primitives, il aurait pu appliquer au socialisme un jugement analogue au lieu de n'y voir qu'une pure régression. Il aurait pu se convaincre, au cours de ses vastes revues sociologiques, que l'évolution n'est pas seulement, comme il l'indique, rythmique et oscillante, toujours exposée à nous faire acheter certains biens par quelques maux correspondants (ch. XXIV), mais qu'en un certain sens elle est circulaire, reprenant les formes disparues pour en tirer un parti entièrement nouveau grâce aux changements moraux ou matériels réalisés par ailleurs. Ainsi, peut-être ne dépendrait-il que d'un agencement politique réalisant une moins illusoire démocratie, en même temps que d'une plus pleine conscience prise par l'individu de sa qualité de citoyen, pour que ces deux idées de coopération et de socialisme, si malheureusement disjointes et si contrairement appréciées par M. Spencer, vinssent à se rejoindre dans la pratique, comme elles se rejoignent si naturellement dans la théorie. Et de M. Spencer polémiste nous en appellerions volontiers à M. Spencer sociologue; car si l'État n'a pas de réalité propre, il n'est donc que l'association plus ou moins systématisée des individus, son œuvre est essentiellement une œuvre non de contrainte, mais de coopération et il n'y a pas de scission radicale entre le droit public et le droit privé[2].

M. Spencer pose finalement ainsi : l'évolution tend-elle vers une possession plus complète de chacun par lui-même ou vers la possession de chacun par tous? Mais le rapport social n'est pas plus défini par l'isolement que par l'asservissement, et à la question ainsi posée, je refuserais de répondre, car la vraie réponse serait dans l'idée de solidarité que méconnaît la formule même de la question.

En identifiant ainsi socialisme et servitude, M. Spencer semble partager tacitement ce réalisme politique qu'il condamne en théorie. Et il faut bien le dire, c'est peut-être ce réalisme, que d'aucuns cherchent

1. A. Métin, *Le socialisme en Angleterre*, conclusion.

2. Cf. Ch. Andler, *Du quasi-contrat social* in *Revue de morale et de métaphysique*, juillet 1897. Qu'on nous permette de rappeler quelques articles parus ici-même, où nous avons, il y a longtemps déjà, insisté sur cette affinité entre socialisme et coopération, entre l'association privée et l'entreprise d'État : *Justice et socialisme*, IV, 1892, II, 184; — *Sur la définition du socialisme*, 1893, II, 182-631.

à ériger en principe sociologique fondamental, qui a, sans qu'on s'en aperçoive, fait le plus de tort à notre conscience morale et politique. Elle n'est pas devenue vraiment démocratique, elle n'est pas habituée à identifier l'État et la Nation; elle continue à voir dans l'État un pouvoir extérieur doué d'une existence propre. Il s'en suit que nous nous en désintéressons, si nous ne le prenons en défiance ou en haine, pour nous enfermer dans un individualisme jaloux et égoïste; nous lui attribuons une force propre devant laquelle nous ne connaissons que l'abdication ou la révolte, alors que nous n'aurions qu'à vouloir et à nous changer nous-mêmes pour que le fantôme du Léviathan se transfigure; et d'autre part nous lui supposons des ressources propres dont nous attendons des services gratuits et des secours inépuisables, oubliant que c'est toujours notre travail qui produit et notre bourse qui paye. Ce mauvais individualisme comme ce faux socialisme tomberaient d'une chute commune avec ce réalisme politique que nous ont légué les époques d'absolutisme politique et d'hétéronomie morale. Les deux maux sont solidaires et c'est notre individualisme qui, en pratique comme en théorie, érige ainsi l'État en un pouvoir oppresseur ou en un dispensateur de faveurs et de fortune. C'est pourquoi le vrai socialisme, c'est-à-dire celui qui tendrait avant tout à l'unité morale, politique, économique de la nation, à la solidarité vivante de ses éléments, se montre en général, comme on nous le faisait un jour remarquer avec justesse, mais avec un étonnement moins justifié, favorable à l'individualisme sociologique qui écarte l'idée d'une entité sociale. C'est qu'à force de faire de l'État une *chose* nous oublions que nous en sommes les membres; à force de nous dire : l'État existe, nous méconnaissons que c'est à nous de le faire être; nous perdons de vue notre devoir de le constituer dans sa véritable réalité organique. A ce soi-disant socialisme qui fait de l'État un être supérieur, socialisme qui reste tout extérieur et inerte, il faudrait substituer un socialisme intérieur et dynamique, consistant dans notre volonté de vie collective, dans notre conscience civique. C'est dans cette voie seule qu'on peut chercher cette conciliation finale, dont M. Spencer déclare que cinquante années d'études ne lui ont pas fait abandonner l'espoir : la conciliation entre les nécessités extérieures de la vie sociale et le développement interne de l'individu. Oui, « l'homme final sera tel que ses exigences privées coïncideront avec celles de la société ». Mais il ne faut pas dire que « c'est en poursuivant spontanément ses fins propres qu'il remplira incidemment les fonctions de l'organisme social » (p. 601); il y aurait là, ce nous semble, une véritable contradiction. C'est au contraire la satisfaction individuelle qui doit être conçue comme le résultat obtenu par surcroît lorsque chacun saura remplir sa fonction sociale. Car ni l'homme actuel ne peut s'approcher de cette conciliation idéale entre l'intérêt individuel et le bien collectif, s'il ne prend ce dernier pour fin consciente et pour règle, ni l'homme final ne pourrait revenir à une mentalité égoïste dont l'évolution aurait triomphé. GUSTAVE BELOT.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

J. Orchansky. CONSIDÉRATIONS SUR LA LOI PSYCHOPHYSIQUE DE WEBER-FECHNER, extrait du *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, Ve série, t. VI, no 4 (1897).

L'auteur ne distingue pas la loi de Weber et la loi de Fechner. En réalité ses considérations portent sur la loi de Fechner, d'après laquelle l'intensité de la sensation est mesurée par le logarithme de l'excitation. Il accepte donc sans discussion, comme d'ailleurs la plupart des psychophysiciens, la notion de l'intensité des sensations. Il se propose de discuter la loi logarithmique en s'appuyant sur un système d'hypothèses relatives à la physiologie nerveuse, et de déterminer dans quelles limites elle s'applique au rapport de l'excitation avec le processus nerveux qui en résulte, et avec la sensation par l'intermédiaire du processus nerveux.

Je ne peux entrer dans l'exposition détaillée des théories de M. O. sur la physiologie nerveuse. D'ailleurs il ne donne ici que ses conclusions, et il renvoie à son ouvrage sous presse publié par l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, sous ce titre : « Le mécanisme des phénomènes nerveux. » Voici la partie de cette théorie qui intéresse le plus directement la psychophysique : Il n'existe pas de rapport uniforme entre l'excitation et l'amplitude du ton nerveux, qui n'est elle-même qu'une partie du processus nerveux, mais qui en mesure l'intensité à un certain moment. Pour que l'impression se propage dans la masse nerveuse, elle doit vaincre une résistance, qui n'est autre chose que ce que l'on appelle encore le seuil. Mais cette résistance de l'équilibre nerveux est très variable, et par suite le rapport entre l'excitation et l'amplitude de l'onde nerveuse varie aussi. Pourtant, la résistance est à peu près constante dans une première phase, qui correspond aux excitations faibles, de sorte que, pour les excitations faibles et pour l'état normal du nerf, l'intensité du phénomène nerveux est à peu près proportionnée à l'excitation. Au contraire, quand les excitations deviennent fortes, ou quand le nerf s'épuise, la résistance s'accroît d'une façon plus énergique que l'intensité nerveuse, et par suite l'intensité nerveuse s'accroît beaucoup plus lentement que l'excitation. Mais au commencement de cette seconde phase le rapport entre l'excitation et l'intensité nerveuse est un rapport logarithmique : la relation devient ensuite irrégulière, elle varie avec les individus,

avec les sens, avec la nutrition du tissu nerveux, etc. — M. O. transporte maintenant les mêmes considérations dans le domaine psychologique en vertu du principe du parallélisme. Les phénomènes psychiques existent sous deux formes : l'une, consciente, qui représente l'état actif ou « l'énergie manifeste » des phénomènes psychiques; l'autre, inconsciente, qui représente l'énergie psychique « à l'état latent ». Pour que le passage de l'inconscient au conscient se produise, il faut qu'une résistance soit surmontée : cette résistance psychique correspond à la résistance nerveuse, et ce qui correspond au ton nerveux, c'est l'attention. La marche de la résistance psychique doit être parallèle à la marche de la résistance nerveuse : par conséquent elle doit aussi être irrégulière, c'est-à-dire rester à peu près invariable dans une première phase et s'accroître progressivement dans la seconde : donc, dans la première phase, l'intensité de la sensation doit être à peu près proportionnelle à l'attention, dans la seconde phase la sensation doit grandir beaucoup moins vite que l'attention, et, au début de la seconde phase, la sensation et l'attention doivent être liées par un rapport logarithmique. — Enfin, au point de vue psychophysique, le principe du parallélisme entre l'action nerveuse et l'action psychologique conduit l'auteur à conclure que l'intensité des sensations est proportionnelle aux excitations dans la première phase de leur existence; et quand il s'agit d'excitations faibles, qu'elle est égale au logarithme de l'excitation dans la première partie de la seconde phase, et que dans la suite il n'existe plus de rapport uniforme entre l'excitation et la sensation.

La loi de Fechner ne réglerait donc le rapport de l'excitation avec la sensation que pour une partie très peu étendue de leur valeur. Faut-il ajouter que l'auteur ne cherche pas à déterminer avec précision le point où s'applique la loi logarithmique? Ce point est sans doute variable, lui aussi, comme la résistance, de sorte que la loi est bien près de s'évanouir. D'autre part, toutes les considérations psychologiques et psychophysiques sont simplement dérivées par l'auteur de sa théorie sur les phénomènes nerveux par une application sans réserve du principe du parallélisme. Quelle que soit la valeur de cette théorie, et quelle que soit aussi la valeur du parallélisme, il serait à désirer que les conclusions psychologiques et psychophysiques fussent appuyées sur une vérification plus directe.

FOUCAULT.

Dr J.-C. **Kreibig.** DIE AUFMERKSAMKEIT ALS WILLENSERSCHEINUNG. Wien, Holder, 1897, 95 pages.

Cette monographie est une étude de psychologie descriptive : l'auteur consacre une cinquantaine de pages à décrire l'attention en vue d'établir une théorie volontariste de l'attention; les quarante dernières pages ont pour objet d'exposer et de critiquer brièvement un grand nombre de théories complètes ou partielles de l'attention. Le travail

est fait avec beaucoup de soin, une table analytique bien explicite est placée en tête, et on trouve à la fin un index des auteurs cités. De plus, les idées sont nettement séparées les unes des autres et les mots sont définis avec précision, de sorte que l'ensemble est très clair. Mais l'objet du travail est singulièrement restreint, parce que l'auteur se borne ou essaie de se borner à la description, et que, se plaçant au point de vue du parallélisme, il s'interdit toute considération relative aux états corporels de l'attention.

De là résulte que la partie historique est la plus intéressante : les théories des autres psychologues y sont exposées brièvement et clairement dans leurs traits essentiels. Mais cette partie de l'ouvrage ne peut être analysée.

Voici les principaux points qui sont mis en lumière dans la partie dogmatique. D'abord l'attention est une manifestation de l'activité de l'âme (*ein Wollen*). Acceptant la distinction classique de l'attention volontaire (*willkürliche*) et de l'attention involontaire ou spontanée (*unwillkürliche*), M. K. trouve que l'une et l'autre sont des phénomènes d'activité psychique. Cela lui parait prouvé par l'observation subjective en ce qui concerne l'attention volontaire. La preuve est plus difficile à donner en ce qui concerne l'attention involontaire, mais l'auteur affirme pourtant que là encore il y a une activité de l'âme et que la différence consiste seulement en ce que, dans l'attention involontaire, la représentation consciente du but n'accompagne pas ou n'accompagne que pendant un temps très court l'exercice de l'activité psychique. D'ailleurs l'attention ne se réduit pas à des phénomènes autres que l'activité de l'âme : elle n'est pas une simple représentation, ni un jugement, ni un sentiment, ni une association d'images ou d'idées d'aucune sorte, et elle ne se ramène pas à des phénomènes physiologiques : donc elle est une action de l'âme. — Son but est de donner aux représentations sur lesquelles elle se porte plus de clarté et plus de distinction; M. K. donne à ces mots le sens cartésien. — L'objet de l'attention est constitué par les impressions externes ou sensations, en y comprenant les sensations organiques, et par les « représentations reproduites » ou les images. L'attention ne s'applique pas aux sentiments ni aux actions; mais, quand elle semble s'y appliquer, elle porte en réalité sur les faits de connaissance qui les accompagnent, de sorte que, au point de vue de l'objet, l'auteur divise avec Herbart l'attention en sensorielle et intellectuelle. — Dans les phases ou le cours (*Verlauf*) de l'attention, M. K. distingue deux stades principaux : le stade d'attente et le stade de fixation. Dans le premier une sensation ou une image apparait à la conscience, c'est la représentation d'attente (*Erwartungsvorstellung*) : en raison de l'intérêt qu'elle présente, la volonté entre en jeu, il se produit des associations, l'organe sensoriel est adapté, et la fixation a lieu à son tour. (On aimerait à avoir davantage d'explications sur l'association des images et sur l'adaptation.) — Relativement aux degrés de l'attention, M. K. distingue deux carac-

tères quantitatifs, la tension (*Spannung*) et la concentration. La tension correspond au stade d'attente, et la concentration au stade de fixation : la concentration est un rétrécissement du champ de conscience. Quant à la force ou intensité de l'attention, elle n'est que le degré de la tension ou de la concentration. De plus, l'attention est soumise à des oscillations dans lesquelles apparaît une certaine périodicité; mais cette périodicité est peu régulière. M. K. a fait à ce sujet des expériences, sur lesquelles il ne donne pas de détails, mais qui l'ont conduit à affirmer que la durée des périodes est plus longue que ne l'ont cru James et Nicolai Lange. Ce rythme de l'attention dépendrait d'un rythme du sentiment. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas poussé cette étude plus loin. — Enfin, l'attention a pour effet direct d'augmenter la clarté et la distinction des représentations, et par suite, en créant des dispositions durables, elle accroît la sensibilité et elle développe la puissance de reproduction des images. Elle a pour effet indirect d'augmenter l'intensité de la sensation par suite de cet accroissement de la sensibilité. — Toute cette description est accompagnée de faits, mais les faits cités sont peu nombreux, et en général ce sont des exemples plutôt propres à expliquer les affirmations de l'auteur qu'à les prouver.

Arrivé à ce point, l'auteur aborde et traite rapidement plusieurs gros problèmes, en les rattachant au rôle de l'attention. Il réduit la formation des idées générales à un fait d'attention : l'idée générale est pour lui une représentation particulière, accompagnée de la connaissance que cette représentation particulière n'est qu'un exemple ou un substitut pour un groupe d'individus semblables; mais les caractères de cette représentation particulière qui lui appartiennent en commun avec les autres sont maintenus avec force dans la conscience par un acte d'attention. — A propos des formes intensives de l'attention, M. K. explique l'hypnose par une concentration de l'attention sur une impression persistante. — Enfin, il déclare que sa théorie de l'attention comme phénomène d'activité pourrait être interprétée dans un sens favorable à la liberté, car l'attention peut donner la prépondérance au motif sur lequel elle se porte : la liberté serait alors la liberté de diriger l'attention. Mais la direction de l'attention n'est pas libre, elle dépend des sentiments, et, comme il serait absurde d'attribuer la liberté aux sentiments, c'est le déterminisme qui a raison.

En somme, ce travail, bien que fait consciencieusement, n'ajoute que très peu de chose à ce que l'on sait déjà sur l'attention, et laisse de côté ce qui est peut-être le plus important, à savoir tout ce qui concerne le rôle des mouvements dans l'attention. Cela tient aux défauts de la méthode suivie. Prétendre décrire simplement les phénomènes psychologiques, sans chercher en même temps à les expliquer, c'est-à-dire à en déterminer les lois, c'est prendre une position intenable; ou on reste dans les banalités d'une description superficielle, ou on abandonne son programme, comme M. K. le fait à plusieurs

reprises, en particulier quand il explique l'attention par l'intérêt. D'autre part, on ne peut pas étudier des faits psychologiques purs, sans tenir compte de leur liaison avec des événements corporels : en particulier on ne peut pas considérer dans l'action, volontaire ou involontaire, une manifestation purement psychique; dès que l'âme agit, il se produit des contractions musculaires. Si donc l'attention est un effort, intentionnel ou non, comme le soutient M. K. et comme je le crois, c'est dans le jeu des muscles qu'il faut l'étudier, à moins que l'on n'en trouve quelque autre manifestation objective.

FOUCAULT.

Lange. PERIODISCHE DEPRESSIONSZUSTÄNDE UND IHRE PATHOGENESIS, trad. en allemand par le Dr Kurella. Hambourg et Leipzig, Léopold Voss, 1896.

M. le Dr Kurella, de Brieg (Silésie), vient de traduire en allemand une étude du docteur Lange, de Copenhague, sur les rapports de la dépression périodique avec la diathèse urique; c'est à la fois une œuvre de psychologie et de clinique, et la thèse m'a paru assez originale et assez neuve pour être résumée ici.

Les observations du Dr Lange ont porté sur 7 à 800 malades; ce nombre, quelque considérable qu'il paraisse, n'est pas exagéré; si les aliénistes de profession ont rarement l'occasion d'observer autant de cas de dépression dans leurs établissements, c'est que l'internement n'est pas utile et ne s'impose que rarement; quant aux autres médecins, ils considèrent les sujets de ce genre comme des gens originaux, peu sociables, et non comme de véritables malades.

S'ils doivent absolument les classer et porter un diagnostic, ils parlent d'hypocondrie, de mélancolie, ou les relèguent dans la chambre de débarras de la neurologie moderne, la neurasthénie. Pour la mélancolie seulement le rapprochement peut sembler juste; il ne l'est pas cependant. Sans doute, les aliénistes, directeurs d'asiles ou de maisons de santé, qui n'assistent jamais à l'éclosion d'un délire mélancolique, ont une tendance naturelle à faire de la dépression la première période de la mélancolie, et à justifier leur manière de voir par des ressemblances superficielles; mais pour quiconque suit l'évolution et le retour périodique de la dépression, il est certain qu'elle n'aboutit jamais à la mélancolie. De plus, elle s'en distingue par des caractères précis, l'absence d'idées délirantes, et la périodicité, qui, pour n'être pas inconnue dans la mélancolie, y est cependant fort rare. C'est donc bien une psychose distincte, dont Lange étudie la nature et l'étiologie.

Cette psychose varie beaucoup en intensité ou en durée, mais elle présente pourtant des caractères constants qui permettent de la décrire. Rien n'est plus expressif ni plus précis que le nom de dépression dont on la désigne. « Sous l'influence de cette dépression, les malades sont disposés à se débarrasser de tout travail, de tout devoir et à s'abar-

donner entièrement au sentiment de leur souffrance. Ce n'est pas qu'ils aient perdu toute aptitude au travail, mais ils le jugent difficile, ils éprouvent une gêne à s'occuper de quoi que ce soit, à produire physiquement ou intellectuellement; ils ne peuvent surtout se résoudre à prendre une décision; ils manquent tout à fait d'initiative. Si une fois ils font un effort pour s'obliger au travail, tout marche bien et leurs productions ne se ressentent ni en qualité ni en quantité de l'état du malade; s'ils s'astreignent par hasard à un travail uniforme et mécanique, ils semblent trouver autant de difficulté à cesser qu'ils en ont trouvé à commencer; certains malades m'ont affirmé que lorsqu'ils avaient fini par se décider à faire une promenade, ils éprouvaient le désir de marcher ainsi, continuellement, jusqu'au bout du monde. Les plus intelligents, ceux qui cherchent à trouver le mot juste pour leurs impressions subjectives, qualifient leur état de *raideur mentale* ou de *pétrification*, et la métaphore est exacte. » Si le lecteur consent à ne voir dans l'expression suivante qu'une simple image, Lange ira jusqu'à dire que, dans les cellules cérébrales de ces malades, le protoplasma s'est raidi, de sorte que les mutations moléculaires, base de l'activité mentale, ont besoin, pour s'accomplir, d'une innervation beaucoup plus forte; Ramon y Cajal parlerait avec plus de précision encore d'un ralentissement dans l'activité des prolongements protoplasmiques, et, bien que les explications de ce genre soient plus symboliques que causales, elles n'en éclairent pas moins la question en nous permettant, suivant un mot célèbre, de penser *anatomiquement*.

La même cause qui paralyse l'activité des déprimés les rend en même temps misanthropes, mais leur misanthropie n'est pas faite de méfiance ou de crainte, comme celle du mélancolique ou du persécuté; ce qui les gêne dans la société des hommes ce sont les obligations qu'elle leur impose : causer, suivre les idées d'autrui, observer les formes de la politesse, autant de fatigues et d'ennuis; ne croyez pas qu'ils soient hantés d'idées fixes parce qu'ils recherchent la solitude; ils ne lui demandent que le repos.

En général les symptômes physiques sont moins importants et moins constants que les symptômes mentaux, et ce serait une erreur de conclure de la netteté des uns à l'intensité des autres. Souvent les malades maigrissent pendant la période de dépression; ils sont aussi plus pâles, ils frissonnent, ils se plaignent souvent d'avoir les pieds et les mains glacés et parfois transpirent sans motif. Ces symptômes et d'autres que je passe sont très connus des aliénistes et ont été trop souvent décrits pour qu'il soit utile d'y insister; ce qui est plus intéressant, c'est la marche diurne de la dépression que Lange essaie d'établir. « Le réveil, dit-il, est d'autant plus pénible que les heures matinales sont en général la partie la plus désagréable de la journée. Le sentiment d'accablement et d'angoisse — souvent accompagné d'une douleur intense dans l'épigastre — atteint alors son point culminant et diminue dans la journée; vers le soir l'état du malade est presque normal. Cette exacerbation du

matin et cette rémission du soir sont tout à fait caractéristiques; dans la plupart des cas, elles sont très marquées. » Il y a donc, d'après les observations de Lange, une sorte de décroissance dans l'intensité de la dépression, le malade se trouvant à peu près normal chaque soir pour se retrouver déprimé le lendemain matin; le fait qui concorde en tous points avec mes observations personnelles s'explique très probablement par un accroissement continu de la tension cardiaque, qui passe de l'hypotension du matin à l'hypertension du soir, aussi bien chez les déprimés que chez les hommes sains, mais avec une hypotension plus marquée et une hypertension plus faible chez les premiers.

Tels sont les grands traits organiques et mentaux de la dépression périodique dont Lange veut faire une maladie mentale distincte; reste à en indiquer la pathogenèse, et c'est ici que la thèse de Lange prend toute son originalité.

Il a été d'abord frappé par ce fait que la plupart de ses malades déclaraient avoir dans les urines des dépôts de gravier ; en faisant l'examen de ces urines il y a découvert une quantité d'urates et d'acide urique très supérieure à la normale et il se croit autorisé à considérer la présence d'une quantité excessive d'acide urique, en dehors de toute cause occasionnelle, comme un fait général chez les déprimés.

Voilà qui est certain, mais il n'est pas prouvé encore que la diathèse acide urique soit la cause de la dépression périodique; si les deux phénomènes sont en rapport, voici les diverses façons de concevoir le rapport qui les unit : 1° l'acide urique peut avoir ici la même signification que l'acide phosphorique chez les névropathes, c'est-à-dire être la conséquence des perturbations nerveuses; 2° l'excès d'acide urique irritant les reins, pendant l'élimination, cette irritation influence par voie réflexe les fonctions cérébrales; 3° l'excès d'acide urique contenu dans le sang, la diathèse urique, influence directement les centres nerveux et y détermine des troubles fonctionnels.

De ces trois hypothèses, Lange élimine les deux premières.

L'assimilation avec la phosphaturie des névropathes ne se soutient pas, pense-t-il, car l'excès d'acide urique se maintient entre les périodes de dépression.

Quant à l'irritation rénale et au retentissement réflexe de cette irritation sur le cerveau, c'est une hypothèse qui tombe comme la première devant ce même fait.

Au contraire, l'hypothèse de la diathèse urique lui semble des plus vraisemblables. Tout d'abord l'hérédité de la dépression périodique présente ce phénomène curieux qu'elle alterne avec celle de la diathèse urique; « quand on ne trouve pas de dépression périodique chez les ascendants d'un déprimé, on trouve le plus souvent chez eux une diathèse urique qui se manifeste par la gravelle ou par la goutte; c'est donc la diathèse urique qui a été transmise; c'est le fait primaire, la maladie fondamentale d'où la dépression résulte comme la goutte ou la gravelle. »

Ce n'est pas tout; si l'on compare la marche de la goutte, de la gravelle et de la dépression, on constate sans peine une apparition spontanée et périodique pour ces trois formes probables de la même diathèse.

Enfin Lange a toujours dirigé son traitement contre la diathèse urique; il s'est attaché à faciliter l'excrétion comme à prévenir la formation de l'acide urique, et il croit avoir obtenu des résultats heureux. Ce n'est pas que les faits soient très frappants et très décisifs, il en convient très franchement et s'en explique; dans une maladie comme la dépression périodique, irrégulière en durée, irrégulière en intensité, comment juger avec certitude de l'effet d'un traitement? Comment être absolument sûr que telle variation est bien la conséquence de tel ou tel régime, de tel ou tel médicament? Lange est persuadé cependant, d'après une longue expérience, que la thérapeutique sus-indiquée diminue l'intensité comme la durée des périodes de dépression, et prolonge les intervalles de santé, quand le malade est encore jeune. Sans croire à la possibilité d'une guérison complète, il croit à l'amélioration.

En terminant il se demande si sa théorie pathogénétique de la dépression a jamais été formulée par d'autres que par lui, et il n'en relève des traces que chez Maudsley, Huchard et Arndt. Maudsley, dans sa pathologie de l'esprit, attache en effet une très grande importance à la présence de matières d'excrétion dans le sang et il rapporte que dans plusieurs cas de diathèse arthritique la mélancolie a été guérie par le traitement de la goutte.

D'autre part, Huchard, à l'occasion de quelques remarques sur la neurasthénie (l'*Union méd.*, 1882), dit que cette maladie se développe sur un fond d'arthritisme, et Arndt, dans son ouvrage sur la neurasthénie, parle dans le même sens; or, nous savons combien de cas de dépression sont rangés, soit dans la mélancolie, soit dans la neurasthénie. Ce sont les seules opinions analogues et antérieures à la sienne que Lange connaisse dans la littérature médicale.

Telle est la thèse de la dépression qu'il soutenait il y a plus de dix ans déjà et que ses expériences ultérieures n'ont fait que confirmer depuis. Il nous en prévient dans le post-scriptum de l'édition de 1895, où il se défend contre les objections de méthode qui lui ont été adressées. Il n'a donc varié, en dix ans, ni dans l'observation, ni dans l'interprétation des faits.

La thèse se présente ainsi avec une netteté parfaite qui facilite la discussion, et l'on peut la résumer en disant : La dépression périodique, avec ses caractères organiques et mentaux, n'est qu'un cas particulier de la diathèse urique au même titre que la goutte et la gravelle. — Dans quelle mesure cette assertion peut-elle être considérée comme vraie ou tout au moins comme vraisemblable?

Nous ferons d'abord au docteur Lange une objection de méthode qui se présente d'elle-même à la première lecture de son opuscule; il ne fait pas assez d'analyses et laisse un peu trop de côté toutes les expériences de laboratoire.

Ses confrères danois lui ont objecté, dit-il, qu'il n'avait pas dosé la quantité d'acide urique excrétée par les malades, et il répond avec raison qu'un pareil dosage n'eût pas prouvé grand'chose. « Du fait qu'un malade excrète une quantité excessive d'acide urique, on ne peut pas conclure que la même substance s'accumule dans le corps, on pourrait plutôt conclure le contraire; et si on constate un défaut d'acide urique, on peut aussi bien conclure que le corps produit trop peu de cette substance ou qu'il n'excrète pas toute celle qu'il produit. La réponse de Lange est parfaitement juste, mais pourquoi attachait-il tout à l'heure tant d'importance aux sédiments uratiques déposés par les urines et, puisqu'il croit à un excès d'acide urique dans le sang, que n'a-t-il analysé ou tout au moins examiné le sang lui-même? C'est ce qu'a fait Garrod pour la goutte, et peut-être convenait-il d'appliquer ici son procédé si simple et si connu. Lange, en clinicien qu'il est, a préféré les symptômes cliniques; il diagnostique la diathèse urique chez ses sujets par la concomitance de ses autres manifestations et par la comparaison de la dépression avec la goutte et la gravelle; c'est évidemment une méthode superficielle qui ne force pas la conviction; sans mettre en doute la valeur des observations qu'un clinicien de talent comme le Dr Lange a pu réunir, il est permis de regretter qu'il n'ait pas cru devoir donner à ses arguments plus de précision et d'objectivité.

Au sujet de la thèse elle-même nous nous permettrons encore d'exprimer un regret, c'est que l'auteur eût cru devoir rapporter la dépression à l'excès de l'acide urique contenu dans le sang, sans se demander si ces deux phénomènes n'étaient pas l'un et l'autre le résultat d'une diathèse plus profonde, le ralentissement de la nutrition, ou bradytrophie, pour employer le néologisme de MM. Landouzy et Bouchard. Lange croit à un empoisonnement des centres nerveux par l'acide urique, empoisonnement qui s'exprimerait par la dépression mentale; mais qui nous dit que la dépression et la surproduction urique ne sont pas des faits concomitants, symptomatiques d'un même trouble plus profond que la diathèse urique, la diathèse arthritique ou bradytrophique?

Lange admet comme la seule hypothèse valable, l'influence toxique du sang sur les éléments nerveux; mais cette influence qu'il ne démontre pas d'ailleurs, peut n'être, si elle se produit, qu'un phénomène secondaire postérieur à la dépression elle-même et qui ne fait que l'aggraver; ce qui est primitif, c'est certainement le ralentissement des échanges, mais rien ne prouve que la dépression et la surproduction urique ne soient pas deux résultats parallèles du premier.

Admettons que la méthode employée par Lange fût parfaite, il n'en resterait pas moins à discuter cette partie capitale de sa thèse.

A ces restrictions près, et on peut voir qu'elles ont leur importance, nous ne pouvons que remercier le Dr Kurella d'avoir traduit l'opuscule du célèbre professeur danois; c'est une théorie audacieuse et neuve de la dépression périodique, et, malgré les lacunes que nous avons pris la liberté de signaler, elle est digne de l'auteur à qui nous devons

déjà la théorie physiologique de l'émotion; nous oserons même dire qu'elle est par certains côtés plus profonde, car, derrière les phénomènes circulatoires que l'on a si judicieusement analysés dans le livre des Émotions, elle nous fait entrevoir, sinon connaître, les phénomènes plus obscurs mais aussi plus fondamentaux liés à la nutrition ou à la dénutrition.

Dr DUMAS.

J. A. Sikorsky. FISIONOMIKA I PSICHITSCHESKOIÉ SOSTOIANIÉ PIIANITS (*Voprossi nevno-psichitskoï meditsini*), Kiew, 1-2/96.

On n'était pas encore arrivé jusqu'à présent à constater par voie expérimentale les transformations que produit l'alcool dans les états psychiques et affectifs. Cette lacune vient d'être comblée par M. Sikorsky, professeur à l'Université de Kiew. La déformation qui se manifeste en premier lieu chez les alcooliques est l'exagération de la fonction du muscle frontal et l'affaiblissement de la partie supérieure du muscle articulaire des paupières. La seconde déformation est l'affaiblissement général de tous les muscles du visage. La marque la plus frappante de cette déformation est l'écarquillement des yeux; la paupière inférieure est modérément baissée et la paupière supérieure sensiblement relevée. La troisième marque physiologique de l'alcoolisme chronique est l'altération du pli naso-labial qui devient profond dans sa partie inférieure. On observe chez les alcooliques la perte partielle ou totale de la gaieté et une disposition au mécontentement et à la tristesse. Le fond du caractère de l'alcoolique est le mécontentement et la mauvaise humeur. En effet, la contraction du grand muscle maxillaire indique toujours la joie, tandis que la contraction du groupe de muscles qui forment le muscle carré de Henle est un signe de dépression, de larmes et de tristesse. Même la gaieté des alcooliques n'est pas un état d'âme stable; au contraire, elle se transforme très facilement en larmes pour faire place subitement à la colère. Dans des cas de délire alcoolique avec hallucination on observe des altérations très sensibles dans l'association des idées. Plusieurs associations disparaissent totalement du mécanisme intellectuel, comme si l'activité de certains centres avait complètement cessé. Les alcooliques conservent la faculté de représentations visuelles et de la réflexion visuelle; ils sont absolument impropres à tous les travaux qui exigent de l'originalité d'associations, des conceptions nouvelles, des raisonnements, mais ils peuvent continuer l'effort habituel pour accomplir un travail familier. Il se manifeste chez les alcooliques une indifférence absolue pour les intérêts moraux supérieurs; souvent ils comprennent eux-mêmes ce qu'il y a d'anormal dans leur état, mais ils ne comprennent qu'avec la raison, sans ressentir la moindre réaction subjective. Comme les enfants, les alcooliques entrent subitement en colère et deviennent sans motif méchants, tendres, soupçonneux. Ces symptômes sont en rapport avec l'exagération de la contraction du muscle frontal. Ainsi on peut dire

que lorsque ce muscle s'exerce au détriment des autres muscles du visage, il y a diminution de l'impressionnabilité intellectuelle et augmentation d'impressionnabilité émotionnelle. Les émotions des alcooliques naissent tout à fait isolées. Chez l'homme normal les émotions sont toujours complexes; à côté du sentiment dominant qui s'est emparé de l'âme, on remarque toujours d'autres sentiments, parfois à un degré plus faible; ainsi la crainte n'exclut pas l'espoir, la colère est accompagnée du sentiment de quelque appréhension pour ses suites. Au contraire, chez les alcooliques, les émotions naissent toujours isolées, même quand elles ne sont pas assez violentes pour supprimer les sentiments simultanés lorsque ces sentiments existent. On constate également chez eux le passage brusque d'une émotion à une autre, ce qui s'explique par le fait que les impulsions sont transmises par des voies anormales, car la conductibilité de ces voies est devenue défectueuse. Le sentiment de la honte et celui de la peur sont chez les alcooliques profondément altérés. Les autres sentiments perdent aussi chez eux leur acuité et amènent une altération correspondante de la mimique. La joie perd son caractère de sérénité et prend la forme d'une insouciance enfantine. L'amour, l'affection deviennent des manifestations cyniques. L'honneur perd son caractère noble et prend celui de l'orgueil. L'affaiblissement de la volonté diminue chez les alcooliques la capacité au travail. La paresse et le renvoi du travail au lendemain est le signe typique de la fatigue psychique produite par l'alcool. Les suicides sont très fréquents parmi les alcooliques.

OSSIP-LOURIÉ.

II. — Sociologie.

Ludwig Stein. DIE SOCIALE FRAGE IM LICHTE DER PHILOSOPHIE. — VORLESUNGEN UEBER SOCIALPHILOSOPHIE UND IHRE GESCHICHTE. 1 vol. grand in-8, 791 pages. Stuttgard, Encke, éditeur, 1897.

L'ouvrage du professeur Stein, dont une traduction doit être donnée prochainement au public français, n'apporte pas une contribution personnelle à la sociologie, mais il met une conviction ardente et éclairée au service de la doctrine qui oppose l'état de droit et la morale sociale aux exigences de la concurrence commerciale illimitée. M. Stein est un disciple des socialistes de la chaire, de Schmoller notamment. Il ne conclut pas à la socialisation universelle des moyens de production mais il souhaite la fin de l'anomie industrielle, la restauration de attributions économiques de la société et il s'attache à montrer la possibilité de cette restauration. Il ne s'enferme pas d'ailleurs dans les bornes étroites de l'économique; il embrasse tout le problème de la conduite humaine. Religion, droit et éducation doivent être sociaux. La fonction de la société est d'assurer l'existence et le développement de tous, même de ceux qui sont économiquement les plus faibles. Une législation réglant les conditions du travail est aussi légitime qu'elle est nécessaire, mais le capitalisme la tiendrait facilement en échec si

uissance n'avait d'abord été affaiblie. Or l'État est le plus important es consommateurs et des producteurs; il peut organiser la concurrence contre l'industrie capitaliste. Grâce à la contrainte fiscale qui lui ssure une situation privilégiée, l'État peut déjouer les manœuvres de adversaire, nous voulons dire l'appel du capital à son armée de iserve, aux légions d'ouvriers sans travail. L'État, s'il veut engager tte lutte, peut trouver des auxiliaires zélés et invincibles dans les sociations ouvrières, les syndicats confédérés, les bourses de travail, s secrétariats du peuple. Invoquera-t-on les droits contraires de la opriété privée? Mais le professeur de Berne répond: 1° que sa doctrine a rien de commun avec celle du marxisme et qu'il repousse la conscation violente et révolutionnaire des moyens de production; 2° que concept de la propriété est le fruit d'une évolution, que ce concept st un protée, que notamment dans les pays allemands, la notion de la opriété collective a toujours été vivante, que si elle a disparu sous forme de l'allmend, de la ghilde, de la corporation, elle a reparu ous celle de la société anonyme, de la banque populaire, de la société opérative de production et de consommation, du monopole d'état, etc. ous le régime de la production capitaliste et de la concurrence limitée, le principe de la propriété privée arrive à se nier lui-même. es coalitions des milliardaires peuvent mettre impunément une société u pillage et faire du droit personnel de propriété un péril social indéiable sans accroitre pour cela les jouissances, les moyens de culture t de développement de l'individu.

L'auteur estime que la philosophie sociale peut sans hésitation proesser l'optimisme. La sociologie, unie à l'histoire, à la palethnologie, l'ethnographie peut prouver, contrairement à certaines assertions, ue la lutte s'est atténuée depuis les origines de l'humanité. Quant ux crises intellectuelles, l'humanité en a éprouvé de beaucoup plus raves que celles d'aujourd'hui; elle a su toujours en triompher.

Nous ne voulons pas discuter les conclusions de l'auteur. La théorie e la propriété mise à part, elles sont en grande partie les nôtres. Nous estimons comme le professeur de Berne que la critique du sociaisme révolutionnaire ne doit pas chercher à rendre la vie à la vieille conomie politique et entretenir l'équivoque selon laquelle le respect u droit personnel aurait pour condition l'abdication de l'État devant es conflits économiques et la concurrence illimitée. La sociologie criminelle — que l'auteur s'abstient d'invoquer — prouve à nos yeux que a criminalité et la concurrence sont deux termes partout correspondants[1]. Nous pensons donc que l'État a pour mission d'atténuer la concurrence par les moyens les plus sûrs et les plus prudents, qu'il doit aider à la restauration des sociétés professionnelles et voir dans les

1. Aux États-Unis, terre classique de la concurrence et de l'anomie, le taux annuel de l'homicide dépasse de beaucoup celui de l'Italie qui prime toute l'Europe à cet égard. Il est annuellement de 120 pour 1 million d'habitants contre 25 en Italie, 15 en France, 10 en Allemagne.

syndicats ouvriers qui en sont les germes, moins des ennemis que des alliés. Nous doutons toutefois que l'État ait pour fonction de se faire entrepreneur universel; nous ne réussissons pas à comprendre en quoi la société anonyme et la société coopérative sont des applications du principe de la propriété collective et des dérogations au principe de la propriété privée. Autre chose la gérance, autre chose le droit. L'administration collective de biens privés n'abolit pas les droits individuels; au contraire, elle permet aux particuliers de tirer de leurs droits le maximum d'utilité. Le concept de la propriété collective n'est-il pas d'ailleurs un concept vague et vide flottant entre deux concepts clairs, celui de la propriété privée et celui de la propriété nationale?

Mais le livre de M. Stein n'est pas seulement une apologie de l'autorité en matière économique. La thèse générale repose sur une conception des rapports de la philosophie et de la sociologie que nous ne saurions accepter.

L'auteur juge que l'examen de la question sociale de cet ensemble de problèmes multiples, mais inséparables que soulèvent les rapports de la personne et de la société, appartient à la philosophie, c'est-à-dire à la connaissance de l'universel. La philosophie a acquis par une prescription deux fois millénaire la propriété de ces sortes de questions; une longue histoire le prouve et l'auteur consacre à la résumer plusieurs centaines de pages. A vrai dire une sociologie s'est constituée et on a pu penser qu'elle allait hériter de la philosophie l'examen des questions sociales. Mais selon M. Stein la sociologie a jusqu'ici été une science philosophique et en Allemagne on a été longtemps sans pouvoir la distinguer de la philosophie de l'histoire; enfin si elle échappe à la discipline philosophique, c'est pour devenir une science purement descriptive.

Ces arguments sont peu convaincants. Ou l'histoire de la philosophie n'a pas de sens ou elle nous apprend que la philosophie a eu pour loi de formation de se distinguer de la science et de devenir une critique de la connaissance. Une à une les branches du savoir cessent d'être des parties de la philosophie; l'heure de la séparation a sonné plus tard pour la psychologie et la sociologie, mais elle a sonné inévitablement. Il y a un siècle, un philosophe n'aurait-il pas pu encore revendiquer la tutelle de la chimie et de la biologie au nom des arguments dont se contente M. Stein? Une science reste philosophique tant qu'elle est vague, sans méthode propre, tant qu'elle est riche d'hypothèses et pauvre d'observations. Tel n'est plus, et depuis longtemps, le cas de la sociologie.

Il n'y a pas, il ne peut y avoir de *philosophie sociale*. Philosophes et sociologues doivent s'unir pour dénoncer cette conception hybride. La philosophie n'a pas de pire ennemi que le philosophisme, la tendance à ratiociner sur tout, « à parler vraisemblablement sur toutes choses ».

M. Stein est trop initié aux travaux sociologiques pour que l'accusation de philosophisme puisse sans injustice s'appliquer à lui. Tout

fois nous pourrions lui demander si son œuvre n'est pas redevable à la sociologie de tout ce qu'elle contient de sain, de neuf et d'utile; au philosophisme de tout ce qu'elle présente de vague, de flottant et de téméraire. M. Stein nous parle de la société et du capitalisme en termes souvent bien généraux et bien confus.

Il emprunte, pour faire sa peinture du capitalisme, des traits aux États-Unis, d'autres traits à la France, d'autres traits à la Prusse, comme si ces sociétés n'en faisaient qu'une. Il groupe dans le même tableau les *trusts* des milliardaires américains et la crise de la propriété foncière dans la Prusse orientale; puis il propose à tous les états le même remède. Mais cette société capitaliste n'existe *en soi* nulle part. On oublie trop, selon la remarque de Gumplowiez, que l'observation ne nous montre que des états en lutte, en sorte que la maladie de l'un est souvent la santé de l'autre. Ces états peuvent sans doute participer à une civilisation commune et présenter des traits communs; ils peuvent être tour à tour modèles et imitateurs, mais il est impossible de leur tracer un plan de réformes identiques. Le législateur suisse, français ou allemand peut-il remédier aux maux des États-Unis? Il est à remarquer que là où le capitalisme et la concurrence illimitée produisent leurs conséquences extrêmes (dans l'Amérique du Nord, par exemple), l'État est plus désarmé qu'ailleurs pour y faire face, plus incapable d'écouter des conseils tels que ceux de M. Stein. Là où l'État a conservé sa force, ainsi qu'en France et en Allemagne, les abus sont beaucoup moindres. Inviter l'État à combattre les coalitions de milliardaires là où elles ne sont même pas possibles, à faire obstacle à la concentration des capitaux là où les capitaux se dispersent, à se faire entrepreneur universel pour y réussir, c'est risquer d'étouffer des germes de vie et de progrès. Plus confiant en la sociologie, M. Stein discernerait mieux les types sociaux, poursuivrait moins la recherche de remèdes universels et infaillibles, aurait davantage le sens du relatif, compterait plus sur l'expérience pratique des législateurs, bref se distinguerait mieux des purs révolutionnaires.

Pourquoi cette défiance à l'égard d'une sociologie réellement scientifique? Serait-ce parce que la sociologie pure est une science et que l'esprit de la science la rend indifférente aux problèmes moraux? Mais ne suffit-il pas qu'elle éclaire des sentiments qui sans elle seraient passionnés et aveugles? On ne demande pas à la microbiologie de nous inspirer la charité, mais de nous apprendre comment il faut panser une blessure et soigner une diphtérie. Proposera-t-on cependant de substituer à ses enseignements les *lumières* que l'on pourrait obtenir d'une histoire et d'une discussion de l'animisme, du vitalisme, etc.? Dira-t-on qu'étudiant indifféremment tous les faits sociaux la sociologie n'en justifie aucun ou les justifie tous? Cette opinion est très répandue, mais nous n'en connaissons pas de plus injuste et de moins fondée.

La sociologie nous montre que la division du travail social a pour

conséquence des rapports de subordination et de réciprocité entre les personnes; elle découvre aussi que la réciprocité des services peut être très faible dans une société où la subordination des femmes aux hommes, des producteurs aux propriétaires, des gouvernés aux gouvernants est extrême, tandis qu'un minimum de subordination peut ailleurs coïncider avec un maximum de réciprocité. La sociologie est donc amenée à distinguer entre les diverses causes auxquelles peut être attribuée l'origine de la division du travail social. A côté de l'influence des milieux géographiques, de la densité de la population, des caractères sexuels secondaires, de l'imitation, de l'habitude, de la tendance des hommes au moindre effort, elle découvre le rôle de la conquête brutale et celui des erreurs collectives.

La sociologie nous montre donc qu'il y a une *division du travail contrainte*, caractérisée par l'excès de la subordination domestique, religieuse, juridique, politique, par l'empiétement du gouvernement qui dirige la vie collective au lieu d'être dirigé par elle, par la constitution des aristocraties sacerdotales et militaires, par la disparition de la réciprocité des services au profit des chefs de famille et des propriétaires fonciers, au détriment des femmes et des travailleurs.

La sociologie nous apprend en outre que la conquête a une grande part à la formation des premières sociétés composées, à la constitution primitive de la division du travail, à la formation des classes et des castes; elle montre que les conséquences de la violence ont été aggravées par l'influence des erreurs collectives, erreurs religieuses et erreurs morales; elle prouve enfin que les sociétés inférieures ont légué aux sociétés supérieures de nombreuses survivances susceptibles d'être discernées, cataloguées, expliquées; elle nous apprend donc en quel sens doivent être dirigés les efforts qui tendent spontanément à l'amélioration de l'état social. Le but poursuivi doit être la disparition de la division contrainte, en d'autres termes la législation et l'éducation ont pour fin commune de réduire au minimum la subordination exigée par la coopération sans diminuer la réciprocité des services, voire en la portant au maximun. Si l'on comprend que tout excès de subordination implique un excès de coercition pénale et que la peine a dans les rapports sociaux un rôle d'autant plus faible que la réciprocité des services est plus grande, on voit que notre formule n'a rien de vague.

La propriété capitaliste est-elle une survivance de l'état social où la division du travail était contrainte et résultait de la conquête? Marx a posé cette question, plus clairement, il faut en convenir, que l'école à laquelle appartient M. Stein. En même temps et presque à son insu il a permis de la résoudre contre lui. La propriété capitaliste serait une survivance de l'esclavage, une conséquence de la grande propriété foncière, laquelle a été créée par la force. Mais l'observation montre que l'entreprise capitaliste a progressé à mesure que disparaissait l'état social caractérisé d'abord par l'esclavage, puis par la propriété féodale. Toutes les survivances connues obéissent à une loi contraire.

La sociologie comparée peut donc résoudre la question sociale si ceux qui la cultivent savent s'écarter des deux écueils que dans un mémorable discours leur indiquait récemment un des maitres de la science historique en France : l'a *priori* et l'*à peu près* [1].

GASTON RICHARD.

Paolo Raff. Trojano. LA STORIA COME SCIENZA SOCIALE (PROLEGOMENI). Naples, Luigi Pierro, 1 vol. de 171 p.

M. Trojano se propose d'écrire une œuvre qui soit tout ensemble une critique, une logique et une physique de l'histoire, entendant par histoire la collection des faits et leur explication par les causes accessibles à l'observation. Dans ce premier volume, il cherche à distinguer profondément l'Histoire et l'Art, et à réagir par suite contre une opinion trop enracinée. L'Histoire est distincte de l'Art, car elle a une autre fin et un contenu tout différent. L'Art a pour objet le typique et l'idéal; l'Histoire a pour objet le particulier en tant que tel. Leur forme est également différente, car la forme ne peut s'abstraire du contenu. Tout cela est établi par M. Trojano avec une diffusion extrême. Ne lit-on pas au début du chapitre X : « Ce chapitre est la reprise d'idées déjà traitées plus haut, et le lecteur pressé pourra passer outre »! Le volume s'achève par une distinction entre les sentiments esthétiques, lesquels sont purement *idéaux*, c'est-à-dire relatifs à la représentation pure et simple, et les sentiments historiques, lesquels sont *réels-idéaux*, c'est-à-dire relatifs à la représentation de faits véritables, et par quelques considérations sur le caractère de l'imagination historique, laquelle ne peut être confondue que par un abus des termes avec l'imagination esthétique. — Signalons, pages 193 et suivantes, une critique du désintéressement attribué par Kant (*Kritik der Urtheilskraft*, pages 45-55, vol. VIII de l'édition Rosenkrantz) au sentiment esthétique, critique qui nous paraît reposer sur une ambiguïté de termes.

III. — Notices bibliographiques.

Giuseppe Tarozzi. DELLA NECESSITA NEL FATTO NATURALE ED UMANO, t. II. Turin, Lœscher, 1897, 1 vol. de 351 p.

Ce volume fait suite à une étude historique de M. Tarozzi sur le concept de la nécessité appliqué aux faits de la nature et aux faits moraux. Cette étude avait pour objet, en dernier lieu, la conception spinoziste et les débats dont elle fut l'origine. Nous avons ici l'examen des doctrines de l'Idéalisme allemand, du Phénoménisme, du Positivisme et de l'Évolutionnisme. Le dessein de l'auteur est de montrer que

1. Albert Sorel, *Discours prononcé à l'occasion de la rentrée de l'Université de Lille*.

l'axiome invoqué par les partisans de la nécessité : *Les mêmes causes produisent les mêmes effets*, est essentiellement abstrait et incompatible avec le réel. *Les conditions ne sont jamais identiques ; chaque fait est singulier.* Il faut substituer cette idée du morcellement à l'idée fataliste de la Nature, et la liberté morale sera réconciliée avec la science. Le fait moral ne se produit pas indépendamment des autres faits, mais il n'y a pas entre les faits de lien *réellement nécessaire.* M. Tarozzi invoque à plusieurs reprises l'autorité de M. Fouillée, et son plus vif désir est de travailler, comme ce penseur, à la conciliation des doctrines.

Giuseppe Tarantino. SAGGIO SULLA VOLONTA. — **Naples**, F. di Gennaro et A. Morano, 1 vol. de 130 p.

Cette étude se compose de deux parties, l'une consacrée à l'*Analyse de la Volonté*, l'autre à l'*Autonomie du Vouloir*. De ces deux parties, la première, qui est la plus courte, est aussi de beaucoup la plus intéressante. L'auteur s'efforce d'y établir, à l'aide de la psychologie la plus moderne, la vérité de cette définition d'Aristote : « La Volonté est l'appétit dirigé par la Raison ». Il faut entendre par Volonté non pas l'activité originelle, mais l'activité gouvernée par les idées, la *réaction idéo-motrice*. La Volonté a sa racine dans le Sentiment, et elle est indépendante, à l'origine, de l'Intelligence; mais elle est subordonnée à celle-ci dans son développement, et l'Intelligence se sert du Sentiment pour gouverner les actes. — La seconde partie traite de la Liberté, d'abord au point de vue psychologique (la liberté est établie comme *fait*), puis au point de vue moral. L'auteur rejette le Libre Arbitre, mais il maintient la Liberté Morale, car nos actes procèdent de notre caractère, et notre caractère est notre œuvre. Il a sa source dans le Moi, et le Moi le développe en modifiant tous les éléments psychiques d'origine organique qui pourraient mettre obstacle à la Liberté.

Sydney Herbert Mellone. STUDIES IN PHILOSOPHICAL CRITICISM AND CONSTRUCTION. — William Blackwood, Edimburgh and London, 1897, 1 vol. de 426 p.

Plusieurs des chapitres qui constituent ce livre ont déjà paru, en tout ou en partie, dans diverses revues anglaises ou américaines. L'ouvrage constitue une enquête générale sur la Philosophie, une recherche des principes fondamentaux de la Psychologie, de la Logique et de l'Épistémologie, de la Métaphysique et de la Morale. Le point de vue psychologique de l'auteur n'est ni intellectualiste, ni sentimentaliste, ni volontariste. Volonté, Sentiment et Pensée sont intimement fondus, et nous avons, grâce à cette fusion, une connaissance *symbolique* de notre nature. La Métaphysique repose sur la Psychologie; notre connaissance

des choses est également *symbolique*, bien que l'on puisse concevoir une connaissance *absolue*. L'ensemble des principes adoptés permet d'éviter le Panthéisme, l'Idéalisme sceptique et le Naturalisme. — L'influence de Hegel est très sensible dans cet ouvrage.

J. SEGOND.

NÉCROLOGIE

Ch. BÉNARD

Notre collaborateur, M. Ch. BÉNARD, qui vient de mourir à 90 ans, avait conservé jusqu'en cet âge avancé une vitalité de corps et d'esprit qui paraissait lui promettre encore plusieurs années de vie. Sa longue existence a été consacrée tout entière aux études philosophiques, comme professeur au lycée Charlemagne, comme maître de conférences à l'École normale, comme écrivain. Sans parler de ses livres classiques qui ont joui longtemps d'une grande faveur, Ch. Bénard s'était épris de très bonne heure de la philosophie de Schelling et de Hegel dont il traduisit plusieurs ouvrages : mais sa prédilection le portait vers l'esthétique allemande dont, mieux que personne en France, il connaissait l'histoire. Il a publié sur ce sujet un grand nombre d'articles dans la *Revue philosophique*. A la fin de sa vie, il semblait revenir à l'antiquité par ses études sur Platon et d'autres plus récentes sur Aristote qui ne tarderont pas à être publiées. Malgré des dehors un peu brusques et rudes, Bénard ne comptait que des amis. Bien qu'il fût oublié des générations nouvelles, il suivait toutes les aspirations de la pensée contemporaine avec un zèle constant et bien rare à cet âge.

OLLÉ-LAPRUNE

M. OLLÉ-LAPRUNE, maître de conférences de philosophie à l'École normale supérieure, tout récemment élu membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, est mort le 13 février courant, dans sa 58e année. Il laisse comme principaux ouvrages : *La philosophie de Malebranche* (1870) ; *De la certitude morale* (1880) ; *Essai sur la morale d'Aristote* (1881) ; *La philosophie et le temps présent* (1890) ; *Les sources de la paix intellectuelle* (1892) ; *Le prix de la vie* (1894).

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REV

M. Couailhac. *La liberté et la conservation de l'énergie*, in-8 Paris, Lecoffre.

H. Lichtenberger. *La philosophie de Nietzsche*, in-12, Pari F. Alcan.

G. Milhaud. *Le Rationnel*, in-12, Paris, F. Alcan.

P. Moriaud. *La question de la liberté et la conduite humain* in-12, Paris, F. Alcan.

Ch. Poirson. *Le dynamisme absolu*, in-8°, Lyon, Storck (Pari Masson).

Dobresio. *L'évolution du droit*, in-8°, Paris, Giard et Brière.

G. Renard. *Le régime socialiste*, in-12, Paris, F. Alcan.

Herrera. *Recueil des lois de la biologie générale*, in-8°, Mexico.

Dr Janet (Pierre). *Névroses et Idées fixes*, in-8°, Paris, F. Alcan.

L. Arréat. *Les croyances de demain*, in-12, Paris, F. Alcan.

Sanford. *Experimental Psychology*, in-8°, Boston, Heath.

Sripture : *Studies from the Yale Laboratory*, vol. iv, New Have

A. Lasson. *Jacob Böhme*, in-8°, Berlin, Heyfelder.

Eleutheropulos. *Das Recht des Stärkeren*, in-8°, Zurich, Schmid

Wundt. *Die geometrisch-optischen Täuschungen*, in-8°, Leipzi Teubner.

Wreschner. *Methologischen Beiträge zur psychophysich Messungen*, in-8°, Leipzig, Barth.

A. Hildebrand. *Das Problem der Form in der bildenden Kun* 2te Aufl., in-12, Strassburg. Hertz.

Dawes Hicks. *Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihr Verhältniss zu einander bei Kant*, in-8°, Leipzig, Engelmann.

Colozza. *Del potere di inibizione : Nota di pedagogia*, in-12. Ro Paravia.

Orano. *Il pessimismo nella sociologia*, in-8°, Scansano, O (Brochure).

Martetani. *La Filosofia caballistica di Pico della Mirandola*, i Empoli, Traversari.

Cimbali. *La morale ed il diritto*, in-8°, Roma, Bocca.

Afranio Peixoto. *Epilepsia e crime*, in-8°, Bahia.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan —

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

FORME ET DURÉE

DE LA VIBRATION NERVEUSE

ET

L'UNITÉ PSYCHOLOGIQUE DU TEMPS

Quoique la démonstration directe soit impossible à donner, on peut admettre *a priori* comme très vraisemblable que les phénomènes d'innervation sont des phénomènes vibratoires. Et en effet tout mouvement est une vibration en forme d'onde, et il n'est pas possible de considérer les phénomènes d'innervation autrement que comme des mouvements moléculaires.

Si donc les phénomènes d'innervation, sensibilité, excito-motricité, conscience, sont dus à des mouvements moléculaires de forme vibratoire, il s'ensuit qu'on peut espérer saisir les conditions de cette vibration, au moins quant à sa forme et à sa durée. Mais ce ne sera guère que par des moyens détournés que la connaissance des modalités de cette vibration pourra être obtenue, et, de fait, dans les expériences qui vont suivre, c'est par une méthode très indirecte que nous avons pu surprendre la forme de la vibration nerveuse.

Encore, faut-il l'avouer, n'est-ce pas intentionnellement que ce résultat a été atteint. C'est dans le cours de recherches entreprises en collaboration avec André Broca, pour résoudre un autre problème, que nous avons pu déterminer, avec une approximation assez satisfaisante, la forme et la durée de la vibration nerveuse.

Ce fut par une constatation accidentelle que nous fut démontré le fait d'une période réfractaire dans les centres nerveux. Il est bon de le rappeler, ne fût-ce que pour constater une fois de plus la valeur prédominante de l'expérimentation sur les conceptions théoriques.

On sait que les chiens sont sujets à une maladie, de nature pr bablement infectieuse, qu'on appelle la *chorée*. C'est une affecti chronique, qui dure même parfois toute la vie de l'animal, et qui ressemble en rien à la maladie observée et décrite chez l'homm spécialement chez les enfants, sous ce même nom de chorée. chorée du chien consiste en des mouvements rythmiques, régulier qui occupent le cou, la partie antérieure du tronc, et parfois le tra postérieur en même temps que le train antérieur. Ces mouvemen ne disparaissent pas dans le sommeil, et, au lieu de s'exagérer p les mouvements volontaires intentionnels, comme chez l'enfant, tendent plutôt à diminuer. Le plus souvent la fréquence est d'e viron un par seconde, et je n'ai jamais vu cette fréquence diminu ou augmenter de plus du double (1 par 2 secondes, ou 2 pour u seconde).

Lorsque les doses de chloral ou de chloroforme, ou de chloralos injectées à des animaux choréiques, sont très fortes, les mouv ments choréiques disparaissent, mais pour cela la dose anesthésiq doit être vraiment très forte, car la sensibilité et le mouveme volontaire sont paralysés par la substance anesthésique bien av que ces mouvements rythmiques pathologiques soient abolis.

Or, sur un chien chloralosé, comme nous voulions étudier effets de l'excitation électrique de l'écorce cérébrale, nous fûm d'abord gênés par ces mouvements choréiques persistants, inter rant avec nos excitations artificielles. C'est alors que nous pûm constater que toutes nos excitations électriques n'étaient plus e caces. Celles qui venaient immédiatement après la secousse chor que n'avaient point d'effet moteur, tandis que celles qui venai un peu de temps après, étaient suivies d'une secousse musculai Alors c'était la secousse choréique qui était supprimée.

Nous eûmes la bonne fortune de pouvoir vérifier le fait, le lend main même, sur un autre chien choréique, de manière à nous p mettre d'affirmer le phénomène en toute certitude.

Soit, je suppose, la période qui sépare deux secousses choréiqu égale à une seconde; pendant un quart de seconde environ après secousse, le cerveau n'est plus excitable; puis son excitabili revient peu à peu, si bien que, trois quarts de seconde après la pr mière secousse, l'excitabilité est revenue à la normale.

Il y a donc, dans le système nerveux des chiens choréiques, u *période réfractaire*, période pendant laquelle le système nerveux e inexcitable. Nous avons pris ce terme de *période réfractaire* adop par M. Marey pour des phénomènes très analogues constatés p lui sur le cœur de la grenouille.

Mais, suivant la conception profonde de Claude Bernard, les phénomènes pathologiques et les phénomènes physiologiques n'ont pas de différence essentielle. Les uns et les autres sont régis par les mêmes lois. De fait, cette période réfractaire des chiens choréiques se présentait dès l'abord comme un grand fait de physiologie générale, et non comme un épiphénomène spécial aux chiens choréïques. Nous résolumes alors de déterminer chez des chiens normaux une sorte de chorée artificielle, afin de vérifier notre hypothèse: à savoir si, après des excitations d'un certain rythme, de un par seconde, je suppose, nous ne pourrions pas trouver une période réfractaire comme sur les chiens choréiques. L'expérience justifia complètement nos prévisions.

Je passerai sous silence et les procédés techniques mis en usage et les nombreuses constatations de détail, inutiles pour la compréhension générale du phénomène, et je résumerai les faits sous la forme suivante, demi-schématique.

Soit une excitation cérébrale ayant déterminé une secousse musculaire; partageons en centièmes la seconde qui va suivre cette première secousse; si nous faisons agir exactement au même endroit du cerveau une excitation égale à la première, nous n'aurons pas une seconde secousse musculaire égale à la première. Elle dépendra du temps qui s'écoulera entre la première et la deuxième excitation. Si ce temps est d'un centième de seconde, la seconde secousse sera plus forte, et il se produira une grande secousse plus forte que la secousse isolée.

Par conséquent il y aura un phénomène d'*addition*. Mais, si l'intervalle est de 2, ou 3, ou 8, ou même 10 centièmes de seconde, alors la deuxième secousse sera tout à fait nulle. C'est la période *réfractaire*. Puis cette période réfractaire s'atténue peu à peu, et, au bout de 2 ou 3 dixièmes de seconde, l'excitabilité est revenue à la normale. C'est la période de *réparation*.

Il est évident d'ailleurs qu'il ne faut pas employer d'excitation trop forte; car alors toute excitation, quelle qu'elle soit, a un effet. C'est ce que M. Marey appelle les *excitations infaillibles*.

Mais, si le temps est ainsi divisé en centièmes de seconde, c'est un intervalle très court, qui rend l'étude extrêmement difficile. Et nous n'aurions sans doute jamais pu bien démêler des faits complexes, s'il n'existait pas un moyen de rendre la durée de la période réfractaire 5 à 6 fois plus considérable; ce moyen, c'est de refroidir l'animal.

A mesure que la température organique est plus basse, les phénomènes physiologiques deviennent plus lents et moins intenses —

ce qui, pour le dire en passant, est peut-être la meilleure preuve qu'on puisse alléguer en faveur de l'origine chimique de ces mêmes phénomènes. La période réfractaire ne fait pas exception, de sorte que, sur les chiens refroidis à 32° par exemple, la période réfractaire dure une demi-seconde, au lieu d'un dixième de seconde.

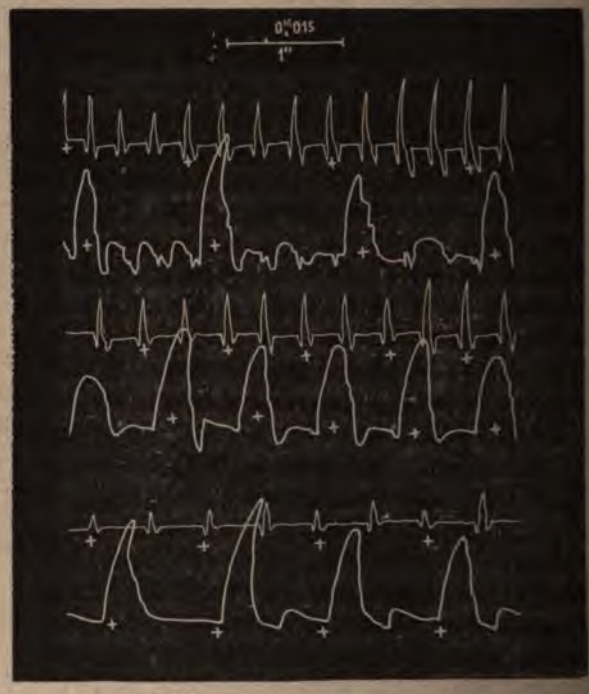


Fig. 1. — Synchronisation des oscillations nerveuses. Excitation mécanique par [illegible] à la table où repose le chien chloralosé. En commençant par le bas, les lignes 1, 3, 5 indiquent les mouvements musculaires; les lignes 2, 4, 6 sont l'enregistrement graphique du [illegible] ment de la table par les coups de marteau. Sur les lignes inférieures les réponses sont de 1/2. Sur les lignes moyennes, de 1/2 aussi; mais avec un rythme plus resserré. Sur les lignes supérieures, le rythme se resserrant encore, les réponses sont de 1/4. Les croix placées [illegible] tant des ébranlements de la table que des contractions musculaires, indiquent la correspondance des ébranlements et des contractions. On voit que les ébranlements sont de force [illegible] égale, et que, s'ils sont quelque peu inégaux, cette inégalité n'exerce pas d'influence [illegible] refroidi à 32°. Figure réduite des 2/3.

La durée totale de la période réfractaire peut se mesurer par une méthode très simple.

Soient des excitations électriques très espacées : il est évident que, si elles sont d'intensité égale, elles vont provoquer des réponses musculaires égales. Mais cette égalité ne pourra exister que si l'espacement est plus grand que la période réfractaire. Par conséquent

lès qu'on verra apparaître quelque inégalité dans les secousses, 'est que la deuxième excitation surprend l'appareil nerveux alors

Fig. 2. — Excitations cérébrales électriques égales et rythmées, indiquées sur la ligne inférieure par le signal Deprez (s. st.). On voit qu'après une première période de discordance le rythme 1/2 finit par s'établir. Au début, la deuxième secousse est assez forte ; mais la quatrième est plus faible ; la sixième presque nulle. Inversement, les secousses 1, 3, 5, 7, 9, 11 deviennent de plus en plus grandes, à mesure que les secousses 2, 4, 6, 10, deviennent de plus en plus faibles. C'est l'établissement de la synchronisation. Chien chloralosé, refroidi à 32°. Figure réduite aux deux tiers. Tout à fait en haut, le trait indique la vitesse de rotation du cylindre, 3 centimètres par seconde.

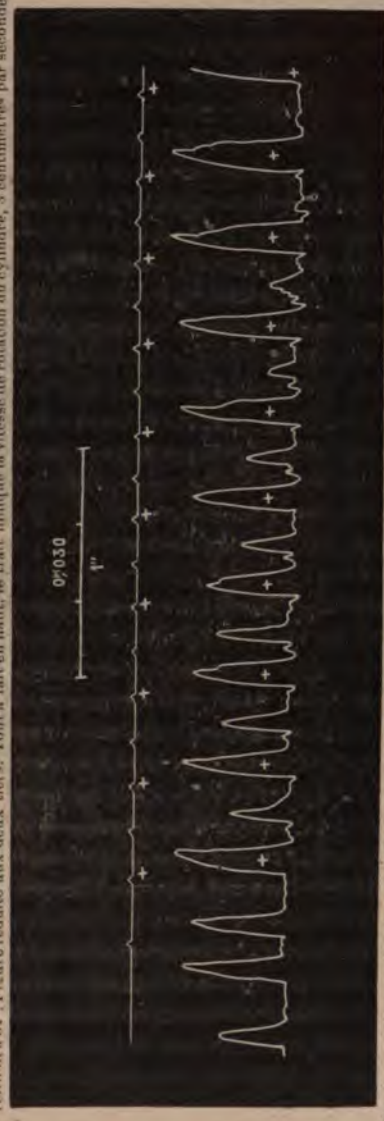


Fig. 3. — Mêmes indications générales que pour la figure 2. Les signaux des succussions sont placés en haut. Les excitations sont égales et rythmées. On voit la synchronisation s'établir. Chaque succussion est d'abord suivie d'une secousse, puis peu à peu, de 2 en 2, les plus grandes, celles qui correspondent aux excitations marquées d'une croix, deviennent de plus en plus grandes ; les autres, quoique correspondant à des excitations d'égale intensité, deviennent de plus en plus petites, et même tout à fait à droite de la figure finissent par disparaître. Chien chloralosé, à 32°.

e la période réfractaire n'est pas terminée encore. Les contrac-
ns musculaires donnent l'image fidèle de l'état des centres ner-

veux. Ainsi, en déterminant le moment où, par un rythme d'excitation plus resserré, les secousses deviennent inégales, on détermine ainsi précisément le moment où apparaît la fin de la période réfractaire. Dès que l'inégalité commence, la période réfractaire n'est pas terminée.

Les chiffres suivants indiquent la variation de la période réfractaire avec la température.

Degrés de température.	Fin de la période réfractaire en secondes.
43°	0".10
42°	0 .10
40°	0 .11
39°	0 .12
37°	0 .16
35°	0 .18
34°	0 .30
32°	0 .30
30°	0 .65
29°	0 .70

Ainsi l'abaissement de la température prolonge la période réfractaire jusque à plus d'une demi-seconde; par conséquent, pour l'étude détaillée et méthodique du phénomène, il est presque indispensable d'opérer sur des animaux très refroidis [1].

Je puis donner d'ailleurs une autre démonstration de la réalité de la période réfractaire, démonstration qui est comme un corollaire de la loi précédente, et qui conduit à des résultats fort intéressants.

En effet supposons une série d'excitations rythmiques régulières, mais assez fréquentes pour que la seconde excitation tombe justement dans la période réfractaire, tandis que la troisième ne tombera pas dans cette même période; il est clair que l'animal répondra aux excitations 1, 3, 5, 7, et ne répondra pas aux excitations 2, 4, 6. Par conséquent, à un certain rythme, l'animal va répondre par un rythme différent. Le rythme étant 1, 2, 3, 4, 5, 6, la réponse sera 1, 3, 5, 7; ce que nous pourrons exprimer en disant que la réponse est de 1 sur 2. A 10 excitations électriques l'animal ne répondra que par 5 contractions musculaires.

1. Il y a comme un point critique dans la variation de la période réfractaire avec la température, vers 35°. En faisant le graphique, on voit la durée de la période réfractaire, qui n'avait presque pas augmenté jusqu'à 35°, monter très vite à mesure que la température baisse.

Les figures annexées à ce travail rendent d'ailleurs facile à comprendre ce phénomène qui, malgré sa grande netteté et son étrangeté tout ensemble, avait passé, il faut bien le dire, tout à fait inaperçu aux nombreux expérimentateurs ayant étudié l'excitabilité corticale.

Or, ce que les figures démontrent aussi très clairement, c'est que ce rythme spécial, différent du rythme de l'excitation, ne survient pas tout de suite, mais seulement au bout de quelque temps. Ainsi, sur les figures, à gauche de la figure, on voit d'abord des réponses

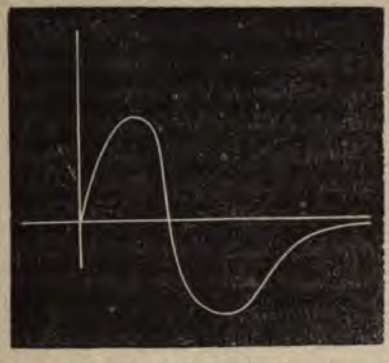


Fig. 4. — Schéma pour montrer la période de la vibration nerveuse. L'amortissement paraît être analogue à celui qu'on obtient avec les signaux brisés de Thompson. La période d'addition est le temps pendant lequel la vibration est au-dessus de la ligne d'équilibre (1/100 de seconde). La période réfractaire dure tant que la vibration est au-dessous de la ligne d'équilibre (1/10 de seconde). On comprend que c'est 2/1000 de seconde après la première excitation que la période réfractaire est maximum.

à peu près égales, quoique l'une soit manifestement plus grande que l'autre. A mesure que se déroule la série des excitations, de 2 en 2, les grandes réponses deviennent de plus en plus grandes, tandis que les petites réponses deviennent de plus en plus petites, si bien que finalement il n'y a plus de petites réponses; il n'y a que de grandes réponses, de 2 en 2 excitations, et elles sont bien plus grandes qu'au début.

Souvent, il est vrai, la discordance revient, ce qui n'est pas surprenant, soit à cause des variations de l'appareil nerveux soumis à des alternatives, que nous ne pouvons guère connaître, d'excitabilité croissante ou décroissante, soit à cause de l'irrégularité même des interruptions électriques toujours assez imparfaites dans leur rythme.

L'expérience sous cette forme est assurément instructive, mais on peut la rendre plus instructive encore, et pourtant assez simple pour pouvoir être présentée dans un cours public, de manière qu'un nombreux auditoire puisse constater les phénomènes essentiels de la

période réfractaire. En effet, ce n'est pas seulement avec l'élect cité que se manifestent les variations de l'excitabilité cérébrale ap une secousse. Les excitations mécaniques, lorsqu'elles sont suiv d'une contraction, ont le même effet. Nous avons donc varié l'ex rience de cette manière. Un chien notablement chloralosé, c'est-dire empoisonné avec une dose de chloralose, répondant à envir 0.10 de chloralose par kilogramme, n'est plus capable de donner contractions volontaires; mais, chaque fois qu'on ébranle la table laquelle il repose, il est pris d'une violente secousse tétanique gé rale qui secoue tous ses muscles. On peut inscrire en même tem cette contraction musculaire et l'ébranlement de la table. L'ex rience ressemble tout à fait à celle de l'excitation électrique, à c près que les excitations électriques sont remplacées par des exci tions mécaniques, et que les inscriptions du signal Deprez sont re placées par les inscriptions de l'ébranlement de la table. Or, ai qu'on peut le constater sur la figure ci-jointe, si l'on opère sur chiens refroidis, chaque succussion de la table ne provoque pas u réponse, mais on note un autre rythme des réponses, rythme est dans un rapport simple avec le rythme des excitations, soit sur deux, un sur trois, et même, comme dans le haut de la figu un sur quatre. Expérience vraiment saisissante, puisque les exci tions sont égales entre elles, et qu'elles ne provoquent de répo névro-musculaire que de deux en deux, ou de trois en trois, ou quatre en quatre.

On peut même, pour déterminer les réponses motrices du ch chloralosé, prendre des excitations autres que les excitations é triques; par exemple des excitations acoustiques, et on reverra c même alternance du rythme excitateur avec le rythme de la répon En frappant des coups très forts sur un gong, à côté d'un chien c ralosé, on le fait tressauter à chaque coup frappé sur le gong; m si les coups sont trop rapprochés, l'animal ne tressautera p chaque coup de gong, car le second tombe alors évidemment d la période réfractaire; de sorte qu'en pressant un peu le rythme coups de gong, et en opérant sur des chiens refroidis, on peut très bien le rythme 1 sur 2 ou 1 sur 3, comme pour les coups de n teau frappés sur la table, ou les excitations électriques de l'éco

L'explication de ces faits se trouve dans une des lois de la mé nique générale, connue sous le nom de loi de synchronisation oscillants. M. Cornu en a fait récemment le sujet d'un mém extrêmement important, et sa perspicacité scientifique avait pr que cette synchronisation des oscillations comporterait quelque plication aux phénomènes biologiques.

Soit deux pendules de force inégale, mais telle cependant que la puissance de l'un ne soit pas négligeable par rapport à la puissance de l'autre; s'ils sont conjugués de manière que leurs oscillations soient dépendantes, et qu'on leur imprime d'abord à chacun une oscillation, au bout de quelque temps il finira par s'établir une oscillation particulière, résultante des deux oscillations spéciales de ces deux pendules.

Nous pouvons considérer l'appareil nerveux comme un de ces pendules oscillants, mais oscillant avec une vitesse d'oscillation qui ne dépasse pas dix par seconde, tandis que l'électricité, qui excite le cerveau est un autre appareil, dont l'oscillation est plus rapide. Entre ces deux appareils oscillants s'établira un régime régulier, le seul que le système nerveux soit capable de prendre, à cause de sa période propre, c'est-à-dire avec une fréquence de dix par seconde et tout au plus.

Telles sont, brièvement résumées, les expériences qui nous ont démontré l'existence de la période réfractaire et ses conséquences. Il convient maintenant de voir quelles conséquences théoriques elles entraînent et quelles hypothèses elles nécessitent.

On peut admettre deux hypothèses, et il ne me paraît pas qu'on puisse en découvrir une troisième : l'hypothèse *physique* et l'hypothèse *chimique*.

L'hypothèse chimique peut se résumer ainsi : Soit une excitation cérébrale suivie d'une secousse musculaire, les cellules nerveuses qui ont commandé le mouvement ont dégagé une certaine quantité d'énergie, et cette énergie est d'origine chimique. Il s'est donc fait une certaine consommation de substances intra-cellulaires, et, immédiatement après cette consommation, la cellule, ayant épuisé les matériaux nécessaires, est devenue incapable de redonner une incitation nouvelle, si bien qu'il lui faut, pour se réparer, un temps appréciable, pendant lequel elle va puiser dans le sang l'oxygène et peut-être aussi d'autres éléments chimiques qui la ramèneront à son état primitif.

Cette hypothèse est fort simple, et nous fûmes tout d'abord tentés de l'accepter; mais, à mesure que nous poursuivions nos recherches, nous vîmes qu'elle ne pouvait rendre un compte satisfaisant des faits.

En effet, si cette hypothèse était exacte, on ne voit pas pourquoi deux excitations très rapprochées auraient un effet d'addition. Quand les excitations sont très fréquentes, c'est le tétanos, et l'épilepsie corticale qu'on observe, ce qui serait impossible si une réparation de la cellule était indispensable après chaque stimulation. D'autre

part, le phénomène décrit plus haut sous le nom de *synchronisation des oscillants* deviendrait absolument inexplicable, et on ne comprendrait pas comment, dans une série d'excitations, les petites secousses deviennent de plus en plus petites, et les grandes de plus en plus grandes.

L'hypothèse chimique de l'épuisement n'est donc pas, dans son ensemble, soutenable, et il faut se rallier plutôt à l'hypothèse physique.

En général on n'a pas tenu assez compte, dans les phénomènes de la vie, des conditions physiques générales. Le côté chimique, si important d'ailleurs, les a le plus souvent masquées. Dans le cas actuel, nous allons chercher à montrer que la vibration cérébrale peut être connue, quant à sa forme, et qu'elle rentre dans les lois universelles de la mécanique générale.

Supposons en effet qu'il s'agisse d'une vibration moléculaire quelconque. Ce n'est presque pas une hypothèse, tant il est nécessaire de l'admettre. Voici donc une vibration qui doit, ainsi que toute vibration, se produire sous la forme d'une onde, avec une période d'ascension positive et une période de retour. Après cette vibration il faut que le système revienne à l'équilibre, ce qui ne se peut faire que par l'amortissement de cette vibration. Or cet amortissement peut produire de diverses manières, soit par une série d'oscillations successives allant en décroissant, soit par un graduel retour à la ligne de repos, comme cela est indiqué sur la figure schématique ci-jointe. C'est un système analogue que William Thompson (lord Kelvin) a adopté pour l'amortissement des oscillations électriques dans la transmission des télégrammes transatlantiques. Le retour à l'équilibre avec ce procédé d'amortissement est bien plus rapide qu'avec tout autre système, en particulier par le système des ondes successivement décroissantes, comme par exemple pour l'amortissement d'une colonne de mercure qui a été ébranlée dans un tube.

Il est donc nécessaire que la vibration du système nerveux existe et avec la forme que nous lui donnons ici. Peu importe que l'amortissement se fasse de telle ou telle manière. Il est clair qu'en principe, pendant la période négative de l'oscillation, le système sera inexcitable. L'énergie extérieure sera consacrée à faire revenir le système à l'état d'équilibre, mais ne se traduira par aucun effet apparent.

Bien entendu aussi ces données théoriques ne nous donnent aucune indication sur la durée même de cette vibration. Elle peut être de une minute, ou d'un dixième, ou même d'un millième ou milliardième de seconde. Mais cette vibration existe, et par consé-

quent elle a une période négative, qui doit entraîner, pendant toute la durée de la période négative, l'inexcitabilité du système.

Ainsi le phénomène de la phase réfractaire et de la synchronisation des oscillations cérébrales avec les oscillations excitatrices fait rentrer, pour la première fois peut-être, les mouvements moléculaires du système nerveux dans les lois de la physique générale.

Le physiologiste, le chimiste, le physicien, le psychologue, peuvent considérer ce même phénomène à des points de vue différents, qui tous concordent. Au point de vue purement physique, on notera, après l'excitation, une phase d'addition, une phase réfractaire et une phase de retour ou de réparation. Au point de vue chimique, ce sera un épuisement momentané de la cellule nerveuse, qui va chercher, pendant ce court repos, dans le sang irrigateur, les éléments de sa reconstitution, et de restitution *ad integrum*.

Au point de vue de la physique générale, l'inexcitabilité est une des conditions de toute vibration pendulaire. Il y a écart de la position d'équilibre, et retour à l'état normal suivant les lois de l'oscillation pendulaire la plus rapide.

Il nous reste à parler des conséquences psychologiques de ces faits.

Ce ne seront d'ailleurs pas seulement des conséquences, mais encore des confirmations; car, en étudiant le mode d'action de la conscience, nous allons retrouver que l'*unité psychologique du temps*, autrement dit la plus petite durée d'un phénomène psychique, coïncide exactement avec la durée de la vibration cérébrale.

Cependant il est certain que nous pouvons calculer des espaces de temps infiniment plus courts. Dans tous les traités de physique élémentaire on parle de la durée des vibrations électriques ou lumineuses, inférieure à des millionièmes de seconde. On conçoit même qu'avec des appareils perfectionnés on parvienne à mesurer des fractions de temps plus petites encore. Mais ce ne sont pas là des grandeurs accessibles à la conscience. Nous pouvons raisonner sur des billions, des trillions, des quatrillions; notre intelligence se refuse à imaginer clairement de pareils nombres, qui ne sont que des abstractions échappant à notre compréhension. Pour le temps, cette imperfection de l'intelligence imaginative est encore plus vraie que pour le nombre.

Voici comment j'ai pu calculer la durée maximum d'un phénomène psychique.

Supposons une pensée simple, élémentaire, aussi simple et élémentaire que ce sera possible, et essayons de la répéter avec une

fréquence maximum; il est clair que la fréquence maximum de cette pensée mesurera la rapidité maximum d'une pensée.

Autrement dit encore, cherchons à voir combien de volitions, ou de sensations, ou d'idéations, nous pouvons former en une seconde; le chiffre maximum obtenu va représenter la durée minimum d'une action psychologique élémentaire et discontinue.

Il m'a semblé que les mouvements musculaires les plus rapides et les plus faciles étaient les articulations verbales. J'ai donc essayé d'articuler des syllabes ou des voyelles avec le plus d'agilité possible, et, après un assez long et fastidieux exercice, je n'ai pas pu dépasser le chiffre de 11 par seconde, entre 10 et 11. Avec d'autres muscles, par exemple en faisant avec un crayon des points sur un papier, et en procédant le plus vite possible, je n'ai pu atteindre cette vitesse, mais seulement 8 ou 9 ou 10 par seconde. En inscrivant des mouvements volontaires sur un tambour à levier, on a une vitesse encore un peu inférieure. De sorte qu'il est évident que le nombre des contractions volontaires ne dépasse guère 11 et au maximum 12 par seconde. Peu importe le chiffre absolu. Il est clair que, chez des personnes différentes, les variations individuelles ne vont pas changer l'ordre de grandeur de ce chiffre.

Or cette durée de la volition ne dépend pas de nos appareils musculaires.

En effet, les muscles peuvent se contracter avec une fréquence plus grande. On sait que, chez l'homme, ils peuvent donner par seconde de 30 à 40 secousses, dissociées plus ou moins.

D'autre part, si, au lieu de faire des mouvements musculaires, on se contente de faire des volutions mentales, non suivies d'effet moteur, la fréquence de ces volitions ne dépassera pas 10 ou 11 ou tout au plus 12 par seconde.

Que par exemple l'on essaye d'articuler mentalement une phrase, une série de voyelles, ou une gamme musicale, aussi vite que possible, cette articulation mentale ne comportera que 11 notes ou voyelles ou syllabes par seconde.

La conséquence de ces expériences, que chacun pourra facilement avec une simple montre à secondes, répéter sur soi-même, c'est que le cerveau est impuissant à commander plus de 11 excitations par seconde, ou, si l'on veut, à concevoir plus de 11 pensées distinctes par seconde.

Par conséquent la durée psychologique d'un acte intellectuel, aussi simple qu'on le suppose, est au moins de 0″,09.

Ce chiffre coïncide absolument avec la durée de la période réfractaire que nous avons trouvée chez le chien, et qui, dans les condi-

tions normales de température, nous a paru être d'un dixième de seconde.

C'est là une constatation *a posteriori*, qui est bien intéressante. Si notre pensée ne peut pas vibrer avec une plus grande rapidité que celle de 10 par seconde, c'est que la pensée est un phénomène vibratoire, et un phénomène vibratoire de durée appréciable, une durée de un dixième de seconde. Au delà de cette limite il n'y a plus de pensée dissociée; il y a fusion et confusion.

Ce n'est pas tout. En étudiant les excitations sensibles, nous retrouvons cette même impossibilité pour notre conscience de dissocier des excitations qui se succèdent à intervalles plus courts que des dixièmes de secondes. Ainsi, lorsque des excitations rétiniennes se succèdent à des distances inférieures à un onzième de seconde, elles ne produisent plus de sensations discontinues, mais bien le *papillotement*, c'est-à-dire un commencement de fusion. Quant aux excitations tactiles ou acoustiques, l'étude à ce point de vue n'en a été faite encore que d'une manière insuffisante, mais la durée minimum d'une excitation tactile ou acoustique, bien discontinue, n'est certainement pas inférieure à un onzième de seconde.

On voit que, sous quelque aspect qu'on envisage le problème, on retrouve toujours à l'origine, comme traduisant la durée minimum d'une volition, ou d'une sensation, ou d'une idéation, ce chiffre d'un dixième de seconde, qui paraît vraiment mesurer la durée de la période élémentaire d'une vibration du système nerveux.

Ces faits ne nous renseignent assurément pas sur la nature même de la vibration des cellules nerveuses. Autant qu'on peut le supposer par analogie avec tous les faits de la vie, ce serait un phénomène d'ordre chimique, c'est-à-dire comme la détonation d'un mélange explosif. Mais ce phénomène, parce qu'il est de nature chimique, n'en est pas moins soumis aux lois de la mécanique générale. Au contraire, je dirais que, puisque c'est un phénomène chimique, on doit retrouver dans ce phénomène les lois mécaniques universelles, c'est-à-dire que l'explosion doit se faire en prenant la forme d'une vibration ondulatoire. Or les expériences que je viens de rapporter semblent prouver que cette vibration ondulatoire dure un certain temps, et un temps qui peut être mesuré. Nous avons vu que c'est à peu près un dixième de seconde.

La durée totale de cette ondulation et le retour du système à l'équilibre mesurent le temps nécessaire à la discontinuité d'un phénomène cérébral quelconque, qu'il s'agisse d'un mouvement volontaire, d'une perception ou d'une idée.

Le temps, cette forme de la pensée, que nous pouvons en théorie

concevoir partagé en fractions infiniment petites, n'est pas dans cette infinie petitesse directement abordable à la conscience. Au delà d'un dixième de seconde, nous nous arrêtons et nous ne comprenons plus. Il y a donc pour le temps une *unité psychologique élémentaire*, en rapport avec la constitution, assez rudimentaire peut-être, de nos appareils nerveux, et cette unité minimum, c'est le dixième de seconde, qui exprime la durée d'une vibration élémentaire du système matériel qui produit l'intelligence et la pensée.

CHARLES RICHET.

ESSAI SUR LA MÉCANIQUE SOCIALE[1]

Si la Sociologie se trouve encore entièrement dans le stade de « littérature ennuyeuse », c'est parce qu'elle a échoué à embrasser le processus social comme un tout et à réaliser une unité de méthode. Chacun des auteurs s'attache à un des facteurs de l'évolution sociale — géographique, économique, intellectuel, moral, imitation, lutte des races, conscience de l'espèce, etc. — qu'il considère comme principal et suffisant pour tout expliquer. Il ne remarque pas que ces divers « facteurs principaux », loin de se contredire, concordent au contraire et ne présentent que des côtés partiels d'un même phénomène général. Les systèmes de sociologie construits ainsi jusqu'à présent pour la méthode littéraire nous rappellent les cartes géographiques que les moines russes dessinaient au XVIe siècle : Moscou y occupait la moitié de la mappemonde, avec la représentation du Kremlin et des principales églises; quant à l'Europe, elle occupait un quart de l'espace et les autres parties du monde le reste.

Pour sauvegarder l'unité de méthode, certains auteurs avaient recours aux analogies biologiques que présentent la société et l'organisme. Nous serions loin de méconnaître la valeur qu'aurait pu avoir une méthode aussi cohérente et logique si ces analogies ne péchaient par leur base. Les phénomènes biologiques et sociologiques, tout en provenant du même tronc évolutionniste, se différencient ensuite à tel point et présentent des caractères spéciaux si accusés que même des identifications mitigées — sans parler des celles qui sont complètes — ne peuvent satisfaire les exigences d'une méthode tant soit peu scientifique.

D'autre part tous les phénomènes quels qu'ils soient — cosmiques, organiques ou sociologiques — sont soumis aux lois générales de la mécanique et nous ne voyons aucune autre possibilité de l'appli-

1. Nous avons publié un exposé sommaire de notre théorie dans la *Revue socialiste* (octobre et novembre 1896) sous le titre *Essai d'une nouvelle interprétation des phénomènes sociologiques*. Voir aussi dans la même Revue : *Le matérialisme économique et la psychologie sociale* (1895) et *La méthode mathématique dans la Sociologie et dans l'Économie politique* (1894). Dans cet article nous exposons les bases philosophiques les plus abstraites de la même théorie.

cation d'une méthode scientifique à la Sociologie que d'y rechercher l'action de ces lois générales, comme le fait déjà en partie l'Économie politique pure.

A cet égard M. Giddings [1] dit avec raison ce qui suit : « L'analyse abstraite entreprise par Cournot, Jevons, Walras et continuée par les économistes d'Autriche et d'Amérique a montré que les phénomènes du motif et du choix économique et, par suite, les activités et les relations que détermine le choix, peuvent être déterminées non seulement scientifiquement, qualitativement parlant, mais même mathématiquement. Si la Sociologie veut aboutir à la précision scientifique, elle doit suivre cet exemple probant d'une méthode cohérente. On doit reconnaître qu'une grosse part de l'œuvre sociologique ne peut se défendre contre la critique scientifique de ceux qui nient la possibilité d'une science générale de la société ». La Sociologie produit l'impression — dit l'auteur — qu'elle ne peut dépeindre la société qu'en en énumérant les fractions et qu'elle doit nécessairement être impuissante à démontrer l'unité sous-jacente. Ces critiques nous paraissent on ne peut plus justifiées, et dans cet essai nous voulons montrer de quelle façon on pourrait suivre en Sociologie l'exemple probant d'une méthode scientifique que nous donne d'une façon si brillante l'Économie politique pure.

I. — Théorie de l'équilibre économique et social.

C'est un axiome de dire que les forces fondamentales qui sollicitent tout individu se trouvant dans la société sont l'égoïsme et l'altruisme. Si l'on considère les individus comme des molécules d'un agrégat social, ces deux forces peuvent être regardées comme jouant le même rôle que l'attraction et la répulsion dans un système matériel ou cosmique quelconque. Voici ce que M. Spencer dit à ce propos : « On ne peut concevoir la matière que comme manifestant des forces d'attraction et de répulsion... Nous sommes obligés de concevoir tous les objets comme composés de parties qui s'attirent et se repoussent mutuellement, puisque telle est la forme de l'expérience de tous les objets [2] ».

L'égoïsme et l'altruisme sont les deux manifestations élémentaires de l'énergie biologique, comme l'attraction et la répulsion le sont de

1. Giddings : *Principes de Sociologie*.

2. Spencer : *Premiers principes*, p. 240. Remarquons que si l'attraction et la répulsion cosmique ne sont qu'une hypothèse, l'égoïsme et l'altruisme sont des données de l'expérience immédiate. A ce point de vue, la Mécanique sociale se trouve dans une position plus favorable que la Mécanique céleste.

l'énergie cosmique. L'énergie biologique exprime la capacité d'exécuter un travail quelconque, physique (musculaire) ou intellectuel (nerveux); elle a des équivalents mécaniques que la science pourra un jour déterminer exactement; elle est un produit de l'énergie cosmique universelle.

L'énergie biologique est dirigée dans chaque individu et dans chaque groupe d'individus par la tendance au maximum de plaisir ou de bonheur possible.

« Le plaisir — dit avec raison M. Edgeworth [1] — s'est élevé durant le cours de l'évolution au-dessus des autres énergies subjectives : de l'énergie des membres, de l'énergie inconsciente du cœur ou même de l'intelligence consciente du cerveau; il détermine leur action comme un ressort délicat prêt à faire partir un engin explosif. » Le plaisir, cette force suprême, dirige tous les organes spéculatifs et actifs du corps humain qui est représenté à juste titre par M. Edgeworth comme un chariot dirigé par un charretier. « Un système de tels charretiers et chariots, voilà ce qui constitue la science sociale. Les attractions et les répulsions entre les forces conductrices, les collisions entre les chariots présentent une apparence de régularité quantitative au milieu de l'effrayante complexité des phénomènes, ce qui fait ressembler ce domaine, dans ses traits généraux, aux champs de l'électricité et du magnétisme. La conception de l'homme comme une machine de plaisir, *Man as pleasure machine*, peut justifier et faciliter l'emploi des termes mécaniques dans la science sociale. »

Mais on peut objecter que cette science manque de la première condition du calcul, à savoir : de l'unité. Mais cette mesure existe, *in abstracto* au moins. Le plaisir ou l'utilité subjective a deux dimensions : l'intensité et la durée (le temps). Pour le calcul moral il manque encore une troisième dimension : il reste à comparer le plaisir d'une personne avec celui d'une autre, à évaluer le plaisir de tout un groupe ou le plaisir moyen. C'est là un postulat de la justice et une conséquence de l'évolution sociale. Il faut supposer qu'un plaisir éprouvé par une personne peut être comparé avec celui qu'une autre a ressenti. Une fois admise la possibilité de comparer les plaisirs et les utilités des différentes personnes, ces quantités pourront être exprimées par des nombres. Après avoir réduit les divers plaisirs éprouvés par différentes personnes à un plaisir moyen — ce qui est possible, en théorie du moins, — il sera facile d'évaluer une quantité de plaisir éprouvée par tout un groupe

2. Edgeworth : *Mathematical psychics*, p. 25.

social. Pratiquement ce calcul présente des difficultés insurmontables. « Mais — dit avec raison M. Edgeworth — nous paraissons capables d'observer qu'il y a ici *une plus grande*, là *une plus petite* quantité de plaisir, de bonheur, et cela suffit. » Ainsi nous avons une mesure objective de plaisir, quoique très indéterminée. Cependant, avec ces données indéterminées sur les quantités de la jouissance, il nous est possible de raisonner scientifiquement en Sociologie, mais ce sera d'une façon abstraite et non pas numérique : c'est ainsi que les mathématiques traitent rigoureusement des fonctions indéterminées.

C'est avec de tels matériaux qu'a été construit un système d'Économie politique pure. Voyons de quelle façon cette dernière procède.

Elle cherche les conditions de l'équilibre du système économique composé d'individus en le comparant à l'équilibre d'un système matériel où les molécules sont reliées les unes aux autres par les forces d'attraction et de répulsion.

Chaque individu est dirigé par la tendance à obtenir le maximum possible d'utilité subjective et la concurrence des individus suffit pour établir les prix des biens (matériels ou immatériels) et leur partage, d'une façon automatique.

Ce partage peut se faire de deux façons : si ce sont les forces d'attraction ou d'altruisme qui prédominent, le partage — dit gossenien [1] — aura pour but de satisfaire tous les désirs de la même façon, c'est-à-dire après le partage les intensités des derniers désirs satisfaits seront chez tous les membres égales pour tous les biens. Ce partage est communiste. Il peut se faire ou par le jeu automatique des forces d'égoïsme et de sympathie avec la prédominance de celles dernières ou par la coërcition, par exemple par l'autorité de l'État. Si au contraire ce sont les forces de répulsion qui prédominent dans l'ensemble des efforts des individus, ce sera un autre partage — dit jevonien [2] — qui s'établira alors. Les biens se distribueront selon les énergies respectives des individus luttants ou selon les intérêts

1. Gossen : *Exposition des lois de l'échange* (éd. allemande, pp. 83-85). L'auteur considère le cas d'un partage se faisant sous l'influence d'une autorité, mais le même résultat s'obtient automatiquement sous l'influence des forces de solidarité, par exemple dans la famille tout le monde s'en va de la table également satisfait.

2. Jevons : *Theory of political economy*, chap. IV. Remarquons que les deux auteurs ne s'occupent que du troc de deux marchandises entre deux échangeurs. Mais il est facile d'étendre les mêmes propositions à l'échange d'un nombre quelconque de biens matériels ou immatériels. Cette extension du problème de Jevons à un nombre quelconque des biens économiques a été accompli par M. Walras : *Éléments d'économie politique pure*.

:s respectives de leurs désirs [1], qui ne seront plus égales après partage. Ce partage est individualiste. Mais dans l'un ou dans ıtre cas — c'est-à-dire dans celui du partage gossenien ou jevon — si la rivalité des efforts des individus est libre, le résultat a la réalisation, au moment de l'établissement de l'équilibre, du ximum de plaisir, d'utilité économique que le système peut en ıéral produire dans des conditions données. Chacun des partages ›duit donc un maximum d'utilité donné tantôt par la prédomiıce des forces d'attraction, tantôt par celle des forces de répuln.

:es deux maxima seront différents objectivement; par exemple ils xprimeront par des quantités différentes dans les biens obtenus · les individus, mais chacun d'eux satisfait de la meilleure façon ssible les besoins de deux groupes, étant donnés les sentiments pectifs de leurs membres. Chacun des deux équilibres produit en înitive le maximum d'utilité subjective ou de bonheur.

:es maxima ne seront pas atteints ni dans l'un ni dans l'autre cas e jeu libre des énergies individuelles est troublé par l'intervenı de l'État qui ôte arbitrairement aux uns pour donner aux autres pour s'approprier à soi-même une partie des biens; le même uble sera introduit par l'institution d'un monopole quelconque. ıs tous les cas le monopolisateur obtient plus qu'il n'aurait acquis ıs un libre jeu d'efforts individuels, les autres membres moins ils n'auraient obtenu, et l'établissement d'un monopole est touırs accompagné par la destruction d'une certaine quantité de nesses; autrement dit, tout l'agrégat social ne peut pas obtenir ı maximum d'utilité primitif, avant l'établissement du monopole, est un maximum maximorum. L'état de monopole donne encore maximum, mais tel qu'il est forcément compatible avec les noules conditions, c'est-à-dire le meilleur possible dans ces condiıs, mais pire qu'en serait l'état dans la libre concurrence.

Remarquons que jusqu'ici tous ces maxima d'utilité sont pureıt subjectifs, c'est-à-dire évalués seulement par les sensations médiates des membres intéressés.

:es différents maxima ne sont atteints que quand l'équilibre est ıbli. Un système économique est dit en équilibre lorsque, après oir été dérangé de la position qu'il occupe, on fait par là même ître dans le système des forces qui tendent à le ramener à la posiın primitive. Les deux forces d'action et de réaction qui tendent

1. Le plaisir et le désir sont des expressions de l'énergie biologique. Nous viendrons à ce sujet dans la suite.

à ramener le système vers l'équilibre sont d'un côté la tendance d'obtenir le maximum d'utilité et de l'autre côté la peine qu'il faut se donner pour produire les biens économiques (matériels ou immatériels). Le jeu naturel de la consommation de l'épargne et de la production tend, sous le régime de la libre concurrence, à nous ramener continuellement vers cet état idéal. En réalité l'équilibre n'est jamais atteint, car à mesure qu'on s'en approche les conditions techniques de la production comme aussi les besoins changent. L'état réel est donc celui des continuelles oscillations autour d'un point central d'équilibre qui lui-même se déplace. L'équilibre économique est donc un équilibre mouvant. Tels sont les résultats auxquels arrive l'Économie politique mathématique [1].

Ce système d'équilibre peut être étendu et compris non seulement au point de vue économique, mais aussi au point de vue social en général. En effet, chaque individu tend à obtenir non seulement le maximum de bien-être économique, mais en général le maximum de plaisir, d'utilité dans toutes les directions (politique, juridique, économique, morale, esthétique, etc.) de bonheur.

Cette force active est contrebalancée par la peine qu'il faut se donner pour atteindre ce but. Il y a donc tendance vers l'établissement d'un équilibre qui n'est jamais atteint en réalité, car toutes les conditions changent constamment. C'est donc un équilibre mouvant. Il peut aussi tendre à s'établir soit avec la prépondérance des forces de sympathie, de cohésion, soit avec la prépondérance des forces d'antipathie, de répulsion. Dans le premier cas nous avons le partage social gossenien, communiste, dans le second le partage jevonien, individualiste. En réalité les deux forces d'égoïsme et d'altruisme sont partout en action.

« Il arrive fréquemment qu'une de ces forces présente un excès tellement démesuré que les effets de l'autre peuvent être négligés », dit M. Spencer en parlant de l'attraction et de la répulsion dans le monde physique [2]. La même chose peut être dite en ce qui concerne le monde social. Les sociétés préhistoriques primitives présentent un équilibre basé sur la prépondérance des forces automatiques de cohésion, les sociétés modernes donnent une prépondérance aux forces de répulsion. C'est le partage gossenien qui est plutôt applicable aux premières, c'est le partage jevonien qui l'est aux dernières.

1. Nous donnons dans cette exposition une certaine extension aux résultats acquis par l'Économie politique pure, sans en changer du reste le caractère fondamental. Pour plus de détails, voir nos *Deux théories d'équilibre économique* dans la *Revue internationale de sociologie*, décembre 1896.

2. *Loco cit.*, p. 240-241.

Chacun de ces partages réalise un maximum de bonheur social compatible avec les conditions existantes.

En réalité — comme nous venons de le dire — les deux forces de cohésion et de répulsion agissent en même temps; seulement les premières s'expriment plutôt dans les tendances morales, altruistes de chaque société, les secondes plutôt dans les tendances égoïstes, et c'est en même temps qu'elles tendent à assurer le maximum d'utilité sociale. Les deux forces d'égoïsme et d'altruisme sollicitant chaque individu, l'équilibre social est nécessairement compliqué et le maximum d'utilité sociale qu'on obtient ainsi est nécessairement un maximum économique et un maximum moral en même temps. Les économistes mathématiciens ont le tort de vouloir souvent séparer ces deux choses qui sont inséparables. Il est impossible de considérer les individus comme sollicités exclusivement par « leur propre intérêt » dans le sens économique, par les forces exclusivement de répulsion, car il n'y a pas dans le monde des individus pareils. Ainsi on sépare l'économie de la morale comme deux choses différentes. Or, nous le nions expressément. Il est vrai que les individus sont toujours sollicités « par leur propre intérêt », mais il faut donner à ces mots un sens qui embrasse tous les besoins : la satisfaction personnelle qui s'exprime non seulement dans des tendances égoïstes, mais aussi dans des tendances altruistes. Le maximum d'utilité réalisé par le système social est justement tel : il est toujours en même temps économique et moral. Nous sommes donc en désaccord avec M. Edgeworth qui voudrait voir dans l'utilité économique des arrangements ayant en vue le bien personnel, et dans l'utilité morale des arrangements ayant en vue le bien social. Cette distinction accréditée aussi par Jevons, est impossible à soutenir : comme on peut le voir dans les œuvres des économistes qui prennent pour point de départ l'égoïsme pur, cet égoïsme assure, par la libre concurrence, le maximum d'utilité sociale et non pas seulement individuelle. De même, en partant de ce que l'altruisme est un besoin et qu'à cause de ce besoin il y a une rivalité des individus, il s'établit entre eux pour ce besoin un équilibre qui assure un maximum d'utilité individuelle et sociale.

Ce maximum est, bien entendu, purement subjectif, ayant en vue le bien immédiat de la société, tout au plus d'une génération. Quant à l'utilité de la race et quant à son utilité objective, la société n'en a aucune conscience immédiate et son bien subjectif-économique et moral peut parfaitement être en désaccord avec son bien objectif; c'est ainsi qu'une société peut désirer et consommer beaucoup d'alcool, quoiqu'il mène à la dégénérescence de la race. Nous pourrons

dire en définitive que l'équilibre social tend à s'établir par le jeu simultané de ses deux forces fondamentales et à réaliser en même temps le maximum de bonheur individuel et social compatible avec les conditions existantes. En effet, l'Économie politique pure démontre strictement qu'au moment de l'établissement de l'équilibre le maximum d'utilité se trouve réalisé. D'un autre côté le principe suprême de la Dynamique, celui de Lagrange, nous dit que chaque système matériel tend à produire, au moment de l'établissement de l'équilibre, le maximum d'énergie compatible avec les conditions existantes. La même chose peut être dite non seulement d'un système économique, mais en général d'un système social. C'est pourquoi la Dynamique sociale peut être considérée comme constituant une partie de la Dynamique en général [1]. C'est ce qu'exprime

1. M. Edgeworth a parfaitement formulé ainsi le problème de la Sociologie scientifique, sans avoir bien indiqué le caractère de toutes les fonctions qui, dans un système social, correspondent aux fonctions d'un système matériel dans les équations de Lagrange. M. Pareto a ensuite repris le même problème de l'équilibre social dans le 2e vol. de son *Cours d'Économie politique*, mais il reconnaît que nous ne savons rien ni sur le caractère ni sur la valeur des fonctions plus haut citées. Il nous semble pourtant que le caractère de ces fonctions peut déjà être indiqué d'une façon générale, au moins.

Les équations de l'équilibre social peuvent être déduites du principe des mouvements virtuels, combiné avec le principe de d'Alembert. Ce dernier nous dit qu'il y aurait équilibre à chaque instant entre les forces agissantes réellement sur un système de points matériels en mouvement et les forces d'inertie des divers points de ce système, si ces forces d'inertie venaient à agir.

Soit X, Y, Z, trois forces qui sollicitent un point matériel de la masse m, soit t le temps pendant lequel ce point parcourt la ligne dont les composantes sont x, y, z. En vertu du principe de d'Alembert, il y a un équilibre entre les forces réellement agissantes et les forces d'inertie :

$$-m\frac{d^2x}{dt^2}, \quad -m\frac{d^2y}{dt^2}, \quad -m\frac{d^2z}{dt^2}$$

Autrement dit :

$$X - m\frac{d^2x}{dt^2} = 0, \quad Y - m\frac{d^2y}{dt^2} = 0, \quad Z - m\frac{d^2z}{dt^2} = 0.$$

En introduisant la condition du déplacement virtuel du point, nous obtenons la formule de Lagrange :

$$\left(X - m\frac{d^2x}{dt^2}\right)\delta x + \left(Y - m\frac{d^2y}{dt^2}\right)\delta y + \left(Z - m\frac{d^2z}{dt^2}\right)\delta z = 0;$$

δx, δy, δz sont les déplacements virtuels donnés au point x, y, z.

S'il s'agit non d'un point, mais d'un système matériel, nous mettons le signe sommatoire Σ. Passons à un système social. Nous nous basons dans ce qui suit sur le procédé de la « généralisation des coordonnées » employé dans la science depuis Lagrange : dx, au lieu d'être une variable de l'espace, sera une variable quelconque dans notre cas de la sensation. Ici ce sont les individus qui jouent le rôle des points; les forces qui les sollicitent X, Y, Z, ce sont les besoins, les désirs quels qu'ils soient, économiques, politiques, juridiques, moraux, etc.; les forces d'inertie $-m\frac{d^2x}{dt^2}$, $-m\frac{d^2y}{dt^2}$, $-m\frac{d^2z}{dt^2}$, sont les peines que les individus doivent se donner pour réaliser chacun de ces désirs. Ce sont

M. Edgeworth en disant : « Le principe du plus grand bonheur (plaisir) social et égoïste qui constitue le sommet suprême de la morale et de l'économie, est tout à fait analogue au principe du maximum d'énergie qui constitue une des plus hautes généralisations de la physique... La mécanique sociale peut un jour prendre place à côté de la mécanique céleste; toutes deux trônant sur la hauteur du principe du maximum d'énergie, qui est le sommet suprême de la science morale, comme de la science physique... De même que dans le cosmos matériel, les mouvements de chaque

les travaux et les privations de toute sorte qu'ils doivent subir dans ce but. Ces peines sont des pertes d'énergie biologique. Généralement on peut dire qu'elles dépendent de l'accroissement de sensation dx, dy, dz, pendant un accroissement de temps dt et aussi de la quantité de matière sensible m, car ces accroissements se rapportent à une unité de matière; m, $\frac{dx}{dt}$, dt correspondent ainsi aux trois dimensions du plaisir et de la peine plus haut indiquées : masse, intensité, durée. Or, si la quantité de matière est m, les forces d'inertie seront $-m\frac{d^2x}{dt^2}$, etc. Telle est l'expression de la peine. Du reste c'est une question de psycho-physiologie de mesurer les plaisirs et les peines; elle pourra un jour les évaluer exactement, mais les indications données ci-dessus nous paraissent suffisantes pour pouvoir raisonner scientifiquement, quoique non pas numériquement, en sociologie. Bien entendu, les individus constituant le système social sont supposés uniformes. Dans ce cas l'équivalence entre les désirs et les peines s'exprimera de la façon suivante :

$$\Sigma\left[\left(X - m\frac{d^2x}{dt^2}\right)\delta x + \left(Y - m\frac{d^2y}{dt^2}\right)\delta y + \left(Z - m\frac{d^2z}{dt^2}\right)\delta z\right] = 0.$$

L'intensité du plaisir décroissant et celle de la fatigue croissant, il y a toujours équilibre entre le plaisir et la peine depuis la sensation la plus simple jusqu'à la combinaison des sensations les plus compliquées de l'individu ou de l'agrégat social (Fechner, Delbœuf et autres). δx, δy, δz, sont pour un système matériel les mouvements virtuels compatibles avec les *liaisons* du système; pour un système social ce sont les variations virtuelles dans les intensités des besoins compatibles avec les réactions mutuelles qui s'exercent entre les divers points du système. Or, ces réactions mutuelles sont de deux genres : attractions et répulsions; elles peuvent être basées sur la libre concurrence ou sur le monopole : deux cas que nous aurons toujours à considérer dans un système social quelconque. Le rôle *des forces des liaisons* est joué dans un système social par les instruments du travail et par les richesses principalement.

Nous supposons toujours que les plaisirs et les peines des individus peuvent être comparés les uns aux autres : pour un individu ils constituent les dérivées partielles d'une fonction U qui représente son utilité totale. S'il s'agit de tout un système d'individus qui peuvent comparer mutuellement leurs plaisirs et leurs peines, l'utilité totale de l'agrégat social sera ΣU. Il reste encore à démontrer que toutes les forces agissantes sur un système social, non seulement intérieures mais aussi extérieures, trouvent leur expression dans l'utilité sociale et qu'elles sont ainsi commensurables — c'est ce que nous ferons dans le chapitre III.

M. Walras déduit ses équations de l'équilibre économique d'une façon indépendante; or, elles présentent une analogie remarquable avec les équations de d'Alembert et de Lagrange. Nous essaierons de rattacher ces équations de l'équilibre social aux équations de Lagrange pour donner plus de généralité à la théorie et pouvoir introduire les conceptions d'énergie sociale protentielle et kynétique.

molécule, qu'elle soit libre ou liée aux autres, sont subordonnés à la somme maximale d'énergie à produire, de même les mouvements de chaque âme, qu'elle soit égoïstement isolée ou dirigée sympathiquement, tend à réaliser continuellement l'énergie maximale de plaisir ».

La société est donc considérée par nous comme un agrégat d'individus-molécules dont chacun est soumis à l'action de plusieurs forces qui sont les besoins de l'homme, ses désirs, qui tous ensemble tendent à procurer par leur interaction et à l'individu et à la société le maximum de satisfaction. Les principales entre ces forces qui sollicitent l'individu sont l'égoïsme et l'altruisme. Nous montrerons dans le chapitre suivant comment à ces besoins fondamentaux se rattachent tous les autres, à savoir : les besoins économiques, sexuels, politiques, juridiques, moraux, esthétiques, religieux et intellectuels. Nous montrerons aussi qu'entre tous ces besoins il existe des relations étroites et tout un système de compensation. A présent arrêtons-nous sur les équilibres partiels qui s'établissent pour chacun de ces besoins et qui tous ensemble donnent un équilibre social général.

Remarquons que la théorie que nous développons ici est applicable non seulement aux hommes, mais aux agrégats d'animaux quelconques. Elle est tout à fait générale : c'est pourquoi il est commode de se représenter la société comme un agrégat schématique de molécules sollicitées par les forces (besoins) indiquées plus haut. Il serait plus exact du reste de se représenter la société comme un agrégat de charrettes conduites par des charretiers, comme le fait M. Edgeworth, mais cela compliquerait inutilement notre schéma. Pour chacun des besoins nommés ci-dessus, il y a entre les individus une rivalité d'efforts qui aboutit à une série d'équilibres partiels, distincts pour chaque besoin. Il existe aussi une tendance à l'établissement d'un équilibre social général, quelque chose d'analogue au niveau idéal de l'océan. A mesure qu'un équilibre social tend à s'établir, toutes les forces agissantes sur le système, soit intérieures, soit extérieures, changent; il doit donc s'établir un nouvel équilibre et ainsi de suite. C'est dans cette série consécutive d'équilibres statiques que consiste précisément l'évolution sociale qui peut être définie comme un équilibre mouvant [1].

1. « Un système variable dans lequel les forces intérieures restent en équilibre approximatif, mais sur lequel les forces extérieures agissent de façon à empêcher l'équilibre interne d'arriver à la perfection, est appelé équilibre mouvant. Tous les agrégats de matière en évolution, comme l'a montré Spencer, sont des équilibres mouvants. Les exemples les plus parfaits se trouvent dans les organismes et dans les sociétés. » Giddings, *loco cit.*, p. 58.

Mais voyons quelles sont les conditions de l'établissement de ces équilibres statiques; ils ne peuvent être conçus que théoriquement et se scindent eux-mêmes en une série d'équilibres partiels, correspondant aux besoins mentionnés. Ces équilibres consécutifs ne peuvent être atteints que quand le maximum d'utilité sociale se trouve réalisé par rapport à chacun des besoins et à tous ensemble. Or — comme nous l'avons déjà dit — ces équilibres peuvent se réaliser ou bien avec la prépondérance des forces de cohésion (partage gossenien) ou bien avec celle des forces de répulsion (partage jevonien).

Le premier de ces cas est caractéristique chez les sociétés préhistoriques, le second chez les sociétés historiques. Cette différence elle-même est causée par le changement du rapport entre les forces intérieures et extérieures. Dans la société préhistorique, le milieu externe c'est principalement la nature, sur laquelle l'homme n'a encore aucun pouvoir, et il ne peut réagir contre ses influences que par la solidarité la plus stricte. C'est l'équilibre communiste (partage gossenien) qui doit s'établir nécessairement pour tous les besoins dans ces conditions-là. Dans les sociétés historiques, au contraire, les forces extérieures sont représentées principalement par le milieu artificiel (richesses, instruments de travail, etc.), qui est le produit de l'agrégat social et qui se trouve sous son pouvoir, ce qui permet de relâcher les forces de cohésion et de donner une plus grande liberté aux forces de dispersion. Il est inutile d'ajouter qu'il n'y a pas de limite stricte entre les sociétés préhistoriques et historiques ni entre les deux équilibres qui y prédominent. La réalité présente aussi un équilibre intermédiaire entre les deux. Mais dans tous les cas l'équilibre ne peut pas être atteint si dans un domaine quelconque il existe un monopole. Tout monopole est équivalent à la destruction d'une partie d'utilité, non seulement économique, mais sociale, ce qui ne permet plus de réaliser son maximum. Or puisque tout agrégat tend à produire ce maximum, le jeu automatique des forces sociales doit tendre à la destruction de tout monopole.

Nous avons vu précédemment comment l'équilibre s'établit au point de vue économique dans la rivalité des besoins correspondants. Il peut avoir les aspects suivants : soit communiste, soit individualiste, soit intermédiaire. Au point de vue du besoin sexuel le maximum d'utilité peut de même être réalisé, soit par la possession communiste des femmes (promiscuité primitive), soit par la possession individuelle c'est-à-dire par la monogamie.

L'une et l'autre de ces formes peuvent également bien représenter

le maximum d'utilité sociale. En Australie, nous voyons le passage d'un de ces équilibres à l'autre. Par contre tous les deux peuvent être troublés par la polygamie qui constitue un monopole : c'est pourquoi elle tend à disparaître et dans l'un et dans l'autre de ces deux types sociaux. Le libre jeu des efforts se réalise dans la société primitive par le droit qu'a tout homme à toute femme (avec des restrictions plus ou moins grandes) et dans les sociétés contemporaines par le droit donné à chacun de prétendre à la main d'une femme quelconque parmi toutes les femmes (avec des restrictions, naturellement) et par le droit de divorce. Ces droits peuvent du reste être dans les deux cas plus ou moins égalisés de part et d'autre en mettant la femme dans les mêmes conditions de concurrence que l'homme. Les restrictions indiquées présentent les équilibres intermédiaires. Dans chacun de ces équilibres la position et les mouvements de chaque personne sont différents, ce qui se traduit par des états de conscience différents. C'est ainsi que les conséquences de l'équilibre sexuel moderne sont des sentiments d'amour, de pudeur et de dignité des sexes, sentiments qui ont été tout différents dans la société primitive : nos idées de fidélité, de pudeur, etc., n'avaient alors aucun sens. Les sentiments humains sont des dérivées de l'équilibre social et ne peuvent pas être compris en dehors de lui. De même le besoin de domination peut donner des équilibres différents : communiste, individualiste, et intermédiaire : la domination de tout le monde sur chacun (sociétés primitives avec la prédominance de la société sur l'individu) ou de chacun sur tout le monde (l'idéal en fut réalisé dans le *liberum veto* polonais); enfin la démocratie moderne présente un équilibre intermédiaire qui s'exprime dans les idées de souveraineté de l'État et de la liberté individuelle. C'est par le suffrage universel que dans toutes ces circonstances le maximum d'utilité politique est plus ou moins atteint. Au contraire, toute prépondérance dans le besoin de domination qu'a un individu ou une classe sur les autres, constitue un monopole (monarchie, aristocratie, etc.), et le jeu automatique des forces sociales tend à sa destruction.

Le besoin de justice produit un équilibre juridique qui peut aussi avoir les différentes formes de maximale utilité ou la forme de monopole. Les conséquences de ces formes sociales seront dans le premier cas les sentiments de respect mutuel, de dignité personnelle, etc., ou dans le cas de monopole, ceux d'orgueil, d'arrogance d'un côté, de soumission de l'autre, etc. Le besoin d'altruisme donne aussi lieu aux différents équilibres sus-nommés et aux diverses formes de bienveillance, d'humanité, de sympathie ou à

leurs déformations morbides, ascétismes, bonté mystique, etc.

Enfin le besoin d'irritation nerveuse, de l'au-delà, et celui de savoir donnent lieu, grâce à la rivalité des individus pour chacun d'eux, rivalité qui s'exerce soit dans la forme de la libre concurrence soit dans celle du monopole, à tous les phénomènes esthétiques, religieux et intellectuels. Il est inutile d'entrer ici dans des détails sur ce sujet qui demande une analyse à part. Remarquons seulement que le maximum d'utilité au point de vue intellectuel s'obtient par l'instruction universelle. Nous reviendrons sur ce sujet dans la suite.

Toutes les utilités partielles, économiques, politiques, juridiques, morales, esthétiques, religieuses et intellectuelles ainsi produites par les jeux des équilibres partiels de tout agrégat social peuvent être comparées les unes aux autres et constituent des parties de l'utilité sociale en général. Il doit donc y avoir une source commune dont toutes ces formes sociales proviennent et qui permet d'établir entre elles tout un système de compensations et de comparaisons. En effet cette source commune existe et nous allons l'indiquer en étudiant les transformations de l'énergie sociale.

II. — Les transformations de l'énergie sociale.

Comme nous le voyons dans ce qui précède, un système social consiste en une certaine somme d'individus qui se trouvent en relations d'action et de réaction. Chaque individu possède une certaine énergie biologique, c'est-à-dire une certaine capacité d'exécuter du travail intellectuel ou musculaire. Nos sentiments, nos pensées sont aussi des formes de mouvements nerveux. L'énergie biologique peut avoir, comme énergie cosmique, les deux formes : kynétique et potentielle. La première consiste dans le mouvement, la seconde dans l'effort ou dans la position. Chacune de ces formes passe dans l'autre sans gain ni perte d'énergie, ce qui est bien naturel : chaque système conservatif — et presque tous les systèmes le sont — tend à revenir à son état primitif pour peu qu'on lui fasse subir quelque travail et qu'on provoque en lui quelque déformation. Il tend alors à mettre en activité toute la somme d'énergie qu'on lui a ainsi appliquée et à faire disparaître la déformation. Mais cette tendance à revenir vers son état primitif rencontre des obstacles; elle reste à l'état d'effort, ou d'énergie potentielle qui est égale à la somme de travail, ou d'énergie kynétique qui lui a été appliquée et qui se dégagera quand l'obstacle sera enlevé [1]. L'exemple bien connu d'un res-

1. Thomson et Tait, *Natural Philosophy*.

sort comprimé qui revient à son état primitif quand l'obstacle est enlevé, illustre d'une manière très claire tout cela.

La même chose a lieu avec l'énergie biologique : une certaine partie en est toujours refoulée par les obstacles présentés par le système social (et aussi par le milieu naturel); elle se trouve donc en état d'effort qui dépend de sa position : ce sont les instincts pour autant qu'ils ne se manifestent ni par la conscience (c'est-à-dire par le mouvement nerveux et musculaire imperceptible) ni par le mouvement extérieur musculaire (c'est-à-dire par l'action). A cet état appartiennent tous nos instincts et spécialement ceux de l'égoïsme et de l'altruisme [1], dirigés par l'effort vers le maximum de plaisir. Quand les obstacles intérieurs ou extérieurs du système social se déplacent, ces efforts se manifestent par les mouvements nerveux de la conscience et par les mouvements musculaires et nerveux de l'action. Ce sont les formes kynétiques de l'énergie biologique.

Ils donnent lieu aux sentiments, aux actions et aux pensées. Si ces sentiments, pensées et actions se répètent uniformément chez un certain nombre d'individus de l'agrégat social, ils constituent une fonction organisée, c'est-à-dire une forme sociale.

1. Il est naturellement impossible d'indiquer la limite stricte qui sépare les phénomènes de l'énergie biologique potentielle de ceux de l'énergie kynétique. A la première appartiennent tous les instincts pour autant qu'ils ne se manifestent par aucun mouvement et qu'ils ne consistent que dans l'effort. Quand ils se manifestent par des phénomènes de conscience et d'action, ils appartiennent au domaine de l'énergie kynétique. D'autre part — comme nous le montrerons dans ce chapitre — entre tous les instincts, les deux élémentaires sont ceux de l'amour et de la faim qui peuvent aussi être en partie conscients et en partie inconscients. La même chose peut être dite des instincts d'égoïsme et d'altruisme, qui présentent en partie des phénomènes d'énergie potentielle, en partie des phénomènes d'énergie kynetique. Il est possible que la science trouve un jour les véritables formes de l'énergie potentielle dans les forces d'attraction et de répulsion moléculaire dans le monde physique de même que dans le monde social. Du reste il n'est pas impossible de considérer hypothétiquement les phénomènes de sympathie et d'antipathie latentes se trouvant en état d'effort comme formes d'attraction et de répulsion moléculaire, en regardant l'individu comme molécule de l'agrégat social. Nous aurions alors une analogie parfaite avec cette hypothèse des physiciens qui voient dans l'attraction et la répulsion moléculaire les formes essentielles de l'énergie potentielle dont on déduit toutes les formes d'énergie kynétique (chaleur, électricité, etc.). « Un corps dans son état naturel possède une énergie totale qui est la somme d'énergie kynétique du mouvement thermique et de l'énergie potentielle des forces intérieures d'attraction et de répulsion moléculaire et atomique ». Voir dans la *Grande Encyclopédie* l'article ÉNERGIE.

L'altruisme et l'égoïsme sont des formes de l'attraction et de la répulsion biologique; la faim et l'amour sont des formes de l'égoïsme et de l'altruisme. Cependant il n'y a pas ici de rapport de cause à effet, mais plutôt celui de la transformation des forces : c'est pourquoi la faim peut devenir source d'égoïsme comme elle en est une des manifestations; de même l'amour peut devenir source d'altruisme, quoiqu'il en soit une des manifestations.

La société est une totalité de fonctions organisées, mais non pas d'organes fonctionnant. C'est pourquoi elle est un mécanisme et non un organisme. Toutes les deux formes de l'énergie biologique, la potentielle et la kynétique, constituent l'énergie sociale. Cette dernière reçoit encore continuellement une partie de l'énergie du milieu extérieur, mais elle doit prendre une de ces formes de l'énergie biologique; nous nous occuperons plus tard de cela. En laissant cette dernière question pour le moment, voyons quelles sont les transformations de l'énergie biologique dans un agrégat social fermé. Nous savons que tel ou tel autre détail de notre investigation pourra être changé par l'analyse ultérieure des faits. Mais cela importe peu pour le moment : nous ne voulons donner ici qu'une indication de méthode d'études et de raisonnement dans les termes de la mécanique en Sociologie.

L'énergie biologique se caractérise, comme nous l'avons vu, par deux qualités fondamentales de répulsion et d'attraction entre les individus. Or les manifestations primitives et élémentaires de l'attraction et de la répulsion biologique sont les instincts de la faim et de l'amour, ce sont deux forces fondamentales qui règnent dans le monde vivant : ils sont la source principale de tous les phénomènes psychiques et sociaux. Ils ne subissent qu'une seule direction : celle de la recherche du maximum de plaisir. De ces deux forces la faim a du reste une importance plus vaste et générale. S'emparer de la nourriture, se l'assimiler, la digérer — c'est le phénomène qui sert de base à la vie. La croissance et la multiplication ne sont que la continuation du processus de la digestion. Prenons l'amœba, un des êtres vivants infimes. A mesure qu'elle assimile toujours plus de nourriture, son corps croît, mais jusqu'à certaines limites seulement. Arrivée à des dimensions définies, l'amœba se divise en deux parties. La multiplication n'est donc qu'une suite de la digestion. Les êtres organiques supérieurs se multiplient par voie de fécondation. Mais même dans ce cas la procréation ne commence que quand les individus parents ont atteint leur développement complet, c'est-à-dire quand ils ne peuvent plus croître par voie d'assimilation de la nourriture.

S'emparer de la nourriture et l'assimiler, c'est là un processus purement égoïste qui met l'individu dans des rapports d'inimitié à l'égard du monde extérieur. C'est le domaine de la haine et de la lutte pour l'existence. Par contre la multiplication est source de sentiments d'un tout autre genre, à savoir des sentiments de sympathie, laquelle n'est du reste qu'un égoïsme étendu comme la pro-

création n'est que l'extension de la digestion [1]. L'enfant n'est qu'une partie des parents et s'en sépare quand ils atteignent la limite extrême de leur croissance. En aimant les enfants, les parents s'aiment eux-mêmes. Il n'est donc pas étrange qu'ils les protègent et tâchent de les faire pareils à eux-mêmes par voie d'éducation. Les sentiments de sympathie ont donc eu pour source principale les liens du sang, ils se sont ensuite étendus avec le temps à des personnes étrangères.

L'amœba se divise en deux parts, chacune de ces dernières en deux autres et ainsi de suite à l'infini. Les cellules ont une tendance naturelle à s'unir, car c'est ainsi qu'elles peuvent rendre plus facile leur lutte contre le monde extérieur, leur lutte pour la nourriture.

Au sein de l'union règne la sympathie, fondée sur les liens du sang; mais envers le monde extérieur elle est dominée par la haine, appuyée sur la faim. La même chose a lieu chez les êtres supérieurement organisés. L'union biologique de la mère avec l'enfant devient plus longue : elle dure plusieurs mois; ensuite apparaît la sollicitude des parents, spécialement de la mère, envers les enfants, l'influence de l'éducation sur les jeunes générations, etc. Le lien biologique se complique et s'affermit par des liens sociologiques. Mais ceux-ci ne sont que la prolongation et le développement de celui-là. La sollicitude pour les enfants, leur subsistance, leur éducation ne sont que des soins que les parents ont pour eux-mêmes, prolongés, pour ainsi dire, par la procréation. La nouvelle génération s'assimile les qualités de l'ancienne par une autre voie encore que celle de l'hérédité. Le descendant se trouve dans des conditions de vie et de milieu analogues à celles des ancêtres. C'est pourquoi on peut voir le passage de génération en génération d'habitudes créées depuis longtemps. Ce fait forme l'origine de la tradition dans la série des générations. D'autre part l'éducation commune de la jeunesse et ses jeux constituent l'origine de la solidarité entre les membres d'une même génération. Il est pourtant facile de remarquer que tous ces sentiments sociaux sont la suite de la procréation : l'union soit entre les parents et les enfants, soit entre les frères et les sœurs, peut être considérée comme une union entre les membres du même corps et cette union ne peut dépasser

1. Comme la multiplication entre dans la digestion, de même l'altruisme entre comme partie constante dans l'égoïsme — et voilà pourquoi l'équilibre social réalise du même coup un maximum d'utilité économique et morale : il est impossible de séparer ces deux choses en faisant de l'une la base du maximum d'utilité et de l'autre celle du maximum de justice, comme le font certains auteurs. C'est pourquoi on peut dire que l'égoïsme et l'altruisme ne subissent qu'une seule direction : celle de la recherche du maximum de plaisir.

certaines limites; c'est pourquoi l'association elle-même se divise en groupes, mais l'attachement entre ces derniers subsiste toujours. Telles sont les manifestations les plus simples du penchant procréateur, de l'amour. Les manifestations mêmes de la faim sont : la haine, la cruauté qui ne connaît à l'origine aucune borne et dévore tout ce qui vit, tout ce qui est faible ou qui se trouve placé en dehors des limites de l'union sociale. Voyons maintenant comment ces deux besoins brutaux, la faim et l'amour, en se subtilisant de plus en plus, ont produit des phénomènes psychiques et sociaux très compliqués.

Commençons par la faim. Elle est évidemment la source de tous les besoins brutalement égoïstes : de la cupidité, de l'envie, de la voracité, etc. Cette voracité primitive s'est exprimée à l'origine dans l'absorption comme aliment des animaux et des hommes ennemis, dans l'anthropophagie. Alors la faim exerçait toutes ses conséquences jusqu'à leurs limites extrêmes sans trouver d'obstacles.

Quand l'homme primitif dans le désir d'apaiser sa faim rencontrait un ennemi trop fort pour se laisser manger, mais non assez puissant pour dévorer l'agresseur, ce dernier eut du moins le désir de le dominer. Le rapport primitif qui pouvait exister entre membres de tribus différentes dut être un rapport de dévoreur à dévoré. Or cet appétit arrêté et suspendu dans son élan s'est exprimé dans un désir de domination. La domination de l'homme sur l'homme — ou du groupe sur le groupe — indiquait donc simplement que faute de pouvoir dévorer l'autre à son gré, l'un des adversaires a dû se contenter de l'exploiter d'une façon plus relative en le soumettant à son pouvoir. Le plus faible accepta l'exploitation et la soumission parce qu'il ne pouvait pas faire autrement; cependant il se révolterait si on voulait le manger. Le pouvoir primitif est donc un équilibre de deux faims et deux forces. Nous y voyons la provenance historique du pouvoir : les peuples primitifs mangeaient à l'origine les captifs; mais plus tard l'instinct de voracité se trouva entravé et se changea en un besoin de domination : on fit donc des captifs des esclaves.

Le désir de domination s'exerçant au sein d'un groupe complexe et varié quant à ses intérêts a pris la forme d'un autre sentiment : celui de l'envie. L'envie est le désir de dévorer ou tout au moins d'avoir en son pouvoir l'objet de convoitise que d'autres possèdent. L'envie bien organisée c'est la justice. C'est un équilibre d'un certain nombre d'égoïsmes, assez puissants pour qu'au lieu de s'entre-dévorer, on se respectât et l'on se tolérât mutuellement.

De cette façon la justice, le droit est un équilibre des égoïsmes plus ou moins égalisés; il agit au sein des membres d'une classe sociale donnée, tandis que le pouvoir est un autre équilibre qui s'établit au sein d'égoïsmes non encore égalisés, par exemple quand il agit dans deux classes qui diffèrent encore par la grandeur des possessions ou par la force biologique.

Nous voyons ainsi que les besoins économiques, politiques et juridiques ont leur base dans l'égoïsme, qui consistait primitivement dans les appétits individuels les plus brutaux. Toute la psychologie respective des individus et toutes les institutions respectives des sociétés proviennent de ce tronc comme les rameaux d'un chêne. L'égoïsme et la faim soit des individus, soit des groupes sociaux jouent un rôle capital pour expliquer tous les phénomènes psychiques et sociologiques respectifs.

Voyons à présent quels sont les besoins et les sentiments qui proviennent de l'amour, du penchant à la procréation. Ce sont d'abord — comme nous l'avons vu — l'attachement paternel, la sollicitude des parents envers les enfants, la subsistance et l'éducation de ces derniers. Ce sentiment est une des sources principales de toutes les affections sociales et morales. La famille est leur origine véritable. L'attachement des parents ou plutôt de la mère pour les enfants est le principal sentiment primitif non égoïste que la nature connaisse. Ce sentiment, en s'étendant à des personnes qui se trouvaient en dehors de la famille et en s'affinant de plus en plus, a donné en grande partie naissance à la moralité et à la solidarité. Nous ne voulons pas dire que le sentiment de solidarité, d'altruisme, n'ait pas d'autre source que le besoin sexuel, mais c'en est la source primitive. M. Maudsley considère l'attrait sexuel comme la base du développement des sentiments sociaux. « Si l'on ôtait à l'homme, dit-il, l'instinct de procréation et tout ce qui en résulte intellectuellement, on arracherait à sa vie toute poésie et peut-être toute idée morale ». M. Krafft-Ebing [1] considère le même attrait comme « l'inspirateur le plus puissant des sentiments altruistes qui se manifestent d'abord envers une personne de l'autre sexe, ensuite envers les enfants et qui finalement s'étendent à toute la société humaine. » M. Lippert [2] considère la famille comme la source primitive de toute sollicitude sociale envers l'individu.

Mais de la même source provient presque toute l'esthétique : la beauté dans le monde des plantes et des animaux est un produit de

1. Krafft-Ebing : *Psychopathia sexualis.*
2. Lippert : *Kulturgeschichte.*

la sélection sexuelle, par exemple les couleurs vives des fleurs, les crinières des animaux, les plumages éclatants des oiseaux et les ornements extérieurs de l'homme. Pour attirer les femelles, les oiseaux exécutent souvent des mélodies très compliquées [1]. Comme la moralité provient, elle aussi, de cette même source, l'esthétique prend avec le temps une direction indépendante. Les oiseaux chantent pour chanter et rivalisent souvent dans des tournois. La danse est aussi connue des oiseaux. Elle provient de la même source. Il faut enfin mentionner les architectures très compliquées que certains oiseaux américains érigent pour leurs fêtes amoureuses. Tous ces phénomènes constituent les origines de l'esthétique, qui consiste en des représentations idéales exécutées d'une façon artistique. Il en est de même dans l'humanité : une des principales sources de beauté, c'est la sélection sexuelle, sa sélection des plus beaux types d'animaux. Par la beauté ils obtiennent la possibilité de se multiplier. Et puisque la pensée se moule sur les phénomènes du corps et sur les conditions du monde extérieur, à l'élégance du corps et de ses mouvements doit correspondre l'élégance de la pensée, la beauté, intérieure. Ces deux sortes de beauté vont de pair dans les races pures, comme nous le montre le dicton grec « Καλος Κ'αγαθὸς ». Dans l'humanité ce n'est que le croisement désordonné qui les a désunies. Quoi qu'il en soit, cette source primitive de beauté, purement biologique, se transforme sous la pression sociale en belles pensées, en belles œuvres, en poésie et en art.

Enfin de la même source biologique, à savoir de l'instinct sexuel, provient le mysticisme religieux. M. Krafft-Ebing analyse leur connexité d'une façon excellente. « Ces deux extases, lorsqu'elles sont passées à un degré très élevé — dit-il, — peuvent passer l'une dans l'autre. Ces deux états d'âme peuvent aussi dégénérer en un penchant à la cruauté active ou passive...

« La puberté éveille le désir ardent d'exprimer, d'objectiver les nouveaux états d'âme. A côté de la poésie c'est le mysticisme religieux qui apparaît. Les extases mystiques sont particulièrement fréquentes à cet âge. » La parenté du mysticisme avec le besoin sexuel est fortement établie par d'autres faits encore : la dévotion des femmes commence habituellement ou s'accroît à l'âge critique; l'érotomanie dégénère souvent en mysticisme : rappelons seulement la légende de Don Juan qui, de débauché qu'il était, devint moine; le mysticisme va de pair avec la sensualité non seulement dans les cultes de l'Orient, mais aussi dans la poésie, par exemple chez les

1. Letourneau : *Évolution littéraire.*

romantiques, chez les décadents ou dans la musique de Wagner. « L'infini étant allié à ces deux états d'âme — amour et mysticisme — il s'ensuit que ces deux sentiments se développent avec une puissance irrésistible.... L'espoir d'un bonheur inconcevable ainsi que le besoin d'une soumission illimitée jouent (en eux) un rôle également important », dit M. Krafft-Ebing. La beauté doit être considérée à côté de toutes les autres formes de l'idéalisme — morale, religion —; et toutes, dans leurs processus physiologiques, sont particulièrement dépendantes de la force génésique.

L'ordre dans lequel la force génésique s'est transformée dans ses dérivatifs idéaux fut probablement le suivant : la morale, l'esthétique, la religion. Il est très possible que la grande solidarité et l'intensité des affections altruistes des fourmis et des abeilles ne soient qu'un produit de l'atrophie sexuelle d'une grande partie d'entre elles. Les sentiments de famille sont une canalisation partielle du même besoin. A mesure que les interdictions des rapports sexuels se sont répandues en effaçant toutes les traces de la promiscuité primitive et en embrassant des groupes toujours plus grands, les penchants sexuels opprimés se sont transformés en attachement paternel, fraternel et en sentiments de parenté plus éloignés. C'est ainsi que s'est enfin constitué tout le système des affections familiales et morales. Le sentiment moral fut probablement le premier et le principal canal par lequel les forces génésiques de l'humanité — forces qui furent jadis puissantes et déchaînées — trouvèrent une issue. Mais la lave dans un volcan trouve, en dehors de l'issue principale, des issues latérales. De même ici : ces forces enchaînées, canalisées, cherchèrent un déversement dans l'esthétique et enfin dans le mysticisme. Chose très caractéristique : M. de Mortillet n'a trouvé les premières traces de la culture esthétique et religieuse dans l'humanité primitive qu'assez tardivement. Selon cet auteur nous trouvons les premières amulettes dans l'époque robenshausienne seulement [1], tandis que les traces du premier art préhistorique sont antérieures (époque magdalénienne). Du reste il faut reconnaître que ces faits sont encore soumis à la controverse. Il est possible que la science trouve un jour le synchronisme entre le progrès des arts, de la religion primitifs et le développement des interdictions des rapports sexuels. En attendant nous sommes encore, à cet égard, dans le domaine des hypothèses, mais on peut supposer que le mysticisme fut le phénomène le plus tardif : nous le rencontrons exclusivement dans l'hu-

1. *Le préhistorique.*

manité, il n'existe pas du tout dans les autres espèces animales, ou du moins il n'y existe qu'à l'état d'embryon très problématique. Au contraire l'esthétique, le sentiment de la beauté comme produit de la sélection sexuelle, se trouve puissamment développée dans toute la nature. Voilà pourquoi on peut considérer la morale et la beauté comme un dérivatif salutaire du penchant procréateur. Jusqu'à ce degré la pression des formes sociales est un phénomène bon et désirable. Dans le mysticisme — surtout quand il dépasse certaines limites — nous avons déjà des phénomènes indubitablement pathologiques. Il est certain que nous avons ici affaire à la corruption du penchant sexuel. MM. Krafft-Ebing, Tarnowsky le considèrent comme un « équivalent clinique » du même penchant. Les mystiques tendent habituellement dans leurs rêves à la réunion de l'âme (élément féminin) avec Dieu (élément masculin). Pour les catholiques l'Eglise est la « fiancée » du Christ; c'est la même force, mais bien masquée et bien dégénérée. Le culte de la chasteté amène les mystiques par des sentiers détournés au point de départ et les jette sous les pieds de la puissance qu'ils voulaient fuir.

En somme la chose se présente ainsi : le besoin sexuel non satisfait, arrêté, se transforme en toute une série de phénomènes psychiques souvent morbides, appelés amour. Ceci a lieu non seulement chez des individus, mais aussi dans des sociétés entières. Un amour malheureux chez certains individus se transforme en affection pour leurs semblables : c'est ainsi que certaines femmes deviennent sœurs de charité; chez d'autres, il se transforme en poésie — c'est ainsi que certains poètes se sont révélés ; — chez d'autres enfin en mysticisme : l'histoire des saints l'atteste. Il en est de même dans la société tout entière : du penchant sexuel proviennent en grande partie les sentiments moraux, esthétiques et religieux. D'autre part nous avons vu que de la faim proviennent les besoins économiques, politiques et juridiques. Enfin l'intelligence, la science, c'est l'adaptation de l'individu à toutes ces formes sociales : plus riche est son fonds biologique, plus multilatérales seront ses adaptations et plus grand aussi sera son pouvoir d'analyse et de synthèse. L'intelligence provient du même fonds biologique que les autres formes de conscience et de société. Et c'est ainsi qu'a lieu la transformation des énergies biologiques potentielles en énergies biologiques kynétiques. Comme un rayon de lumière blanche en passant par un prisme se décompose en toutes les couleurs du spectre, de même l'énergie biologique — dans ses deux formes principales faim et amour — se décompose sous la pression sociale en formes économiques, politiques, juridiques, morales,

esthétiques, religieuses et scientifiques, et chacun de ces phé mènes obtient, grâce aux conditions intérieures et extérieures l'agrégat social, toute la richesse de son développement.

Comme l'énergie cosmique peut donner successivement ou sir tanément lieu aux phénomènes de chaleur, de lumière, d'électri de magnétisme et de réactions chimiques, de même l'énergie bi gique peut donner lieu aux phénomènes de la morale, de l'est tique et de la religion, ainsi qu'aux phénomènes intellectuels, nomiques, juridiques et politiques [1]. Chaque molécule matéri peut être sollicitée simultanément par tous les genres sus-nom d'énergie physique qui passent les uns dans les autres, de m aussi chaque individu, molécule sociale, peut présenter en m temps tous les genres sus-nommés d'énergie sociale, qui pass les uns dans les autres. Nous avons vu précédemment que les p nomènes moraux, esthétiques et religieux sont intimement li l'attraction sexuelle, tandis que les phénomènes économiq juridiques et politiques le sont plutôt à la faim; mais nous ne v lons pas donner un sens trop rigide à cette esquisse des trans mations, 1° parce que l'attraction sexuelle et la faim ne sont pas seules formes de l'égoïsme et de l'altruisme, quoiqu'elles en so les plus primitives et les plus puissantes. Cet égoïsme et altruisme ont en effet des bases beaucoup plus larges en gén dans l'attraction et dans la répulsion biologique : nous ne voul donc pas déduire la morale uniquement de l'attrait sexuel; elle plutôt la manifestation du principe du maximum d'énergie qui réalise dans les phénomènes de sympathie; pour la même cause phénomènes économiques, juridiques et politiques ne provienn pas uniquement de la faim, l'égoïsme étant beaucoup trop éte pour n'avoir que cette seule forme-là : ils sont plutôt la manifes tion du principe du maximum d'énergie qui se réalise dans les p nomènes de répulsion; 2° l'attraction et la répulsion ne vont jam séparément ni dans le monde physique ni dans le monde social : c' ainsi que l'attraction sexuelle peut être une source de jalousie, c' à-dire de répulsion, par contre la faim peut aussi lier les homm pour un but commun (comme des loups qui forment des troupea en hiver).

1. Il est évident qu'il n'y a pas d'énergie sociale économique, politiq morale, etc., comme formes spéciales d'énergie : ce sont toutes des formes l'énergie biologique et cosmique reconnues par la science, c'est-à-dire l'énergie musculaire, nerveuse, thermique, chimique, etc., différemment con nées. Nous ne pouvons pas encore ramener à l'unité les énergies sociales leurs formes physiques et pour le moment nous devons nous contenter d'étu leur synthèse psychique, leurs combinaisons que nous percevons immédiatem

Les différentes formes de conscience, même produites par les deux sources que nous nommons l'attrait sexuel et la faim, peuvent une fois formées se transformer les unes dans les autres, comme le font les différentes formes d'énergie cosmique. Il en résulte que l'énergie économique peut passer en morale ou inversement et que l'énergie politique peut devenir esthétique ou religieuse et inversement et que de même l'énergie juridique peut donner lieu aux manifestations de toutes les autres énergies; mais ces passages et ces transformations ne se font pas avec la même aisance dans toutes les directions; enfin quoique la transformation de l'énergie sexuelle en morale, esthétique et religieuse, soit primitive et capitale, il ne s'ensuit pas que ces phénomènes n'aient pu avoir aussi une autre provenance : ils peuvent très bien provenir des adaptations du système social aux conditions de milieu extérieur, naturel et artificiel. Les phénomènes de conscience et de société ne dépendent pas seulement des rapports des forces intérieures de l'agrégat social, c'est-à-dire des races, mais aussi des rapports entre ces forces intérieures et les extérieures du milieu naturel et artificiel. Nous nous occuperons de ce point dans le chapitre suivant.

Nous acceptons néanmoins comme substratum de transformation de l'énergie sociale, le passage de l'énergie biologique potentielle (attraction et répulsion, faim et amour) en énergie biologique kynétique (économique, politique, juridique, morale, esthétique et intellectuelle). Mais il ne faut pas oublier que la faim et l'amour ne sont que deux formes différentes de la même énergie biologique, qu'ils se pénètrent l'un l'autre et que leurs formes kynétiques tout en restant distinctes et en ayant deux directions différentes, se confondent et sont capables aussi de passer les unes dans les autres.

Nous avons de propos délibéré laissé l'équilibre scientifique inexpliqué jusqu'à présent, car cette explication demande une nouvelle série de considérations qu'il nous a été impossible de donner jusqu'ici. Et notamment : nous avons considéré le système social comme consistant en une quantité d'individus uniformes et égaux. Et en réalité tout agrégat social contient tout au moins deux races distinctes qui diffèrent par leur énergie biologique. Dans ce cas il faut les considérer comme deux systèmes sociaux se trouvant engagés dans une action commune et réciproque. Or le travail des forces, l'énergie kynétique du système sera égale à la différence des énergies potentielles [1]. Mais ces énergies kynétiques ce sont les formes de la conscience et de la société qui proviennent de la rivalité

1. Clausius, *Le potentiel et la fonction potentielle.*

des efforts des individus et des équilibres sociaux qui s'établisse entre eux. Et cette rivalité épuise à son tour l'énergie biologique p tentielle des races. En effet, comme nous l'avons vu précédemmen la source primitive de toutes ces formes diverses de conscience et société, qui sont l'expression de l'énergie biologique kynétique, sont les races, c'est-à-dire les énergies biologiques potentielles qui sont incluses. Pour que la transformation en forces actives des éne gies biologiques latentes potentielles ait lieu, il faut qu'entre les rac comprises dans un agrégat social, il existe une différence : en d'autre termes que l'une représente une plus grande intensité d'énergie bi logique potentielle que l'autre [1]. Mais une fois la différence des éne gies biologiques disparue, l'évolution sociale doit s'arrêter. C'est ain que tout agrégat social fermé doit tendre à l'immobilité. Toute différence de ses énergies potentielles passe en énergie kynétique - mais la somme totale d'énergie reste invariable pendant la transfo mation : il n'y a qu'un changement de forme. Une fois la différen des énergies potentielles épuisée, les formes sociales énumérées cristallisent, s'ossifient, et l'intelligence, la science doivent aus s'arrêter. Car l'intelligence ne consiste que dans l'adaptation chaque molécule sociale, de chaque individu à un, deux ou plusieu des équilibres partiels énumérés. Plus l'individu reflète ces équilibr (plus il sait exécuter les mouvements qui y correspondent) en l coordonnant harmonieusement et plus il est intelligent. L'intelligen consiste donc en deux processus : l'adaptation de l'individu aux pr cessus partiels, c'est ce qu'on appelle analyse, puis la réunion harm nique (c'est-à-dire adaptée à tous les équilibres partiels) de tous l mouvements partiels en un tout complet qui reflète l'équilibre soci total : c'est la synthèse. Ajoutons enfin que l'intelligence consis non seulement dans l'adaptation des mouvements de l'individu a mouvements soit partiels, soit totaux de l'agrégat social, mais l'i dividu doit encore refléter les mouvements des forces extérieures les équilibres complexes, partiels et totaux des forces extérieures intérieures. Tous ces mouvements de l'individu ce sont ses form de conscience qui correspondent à son énergie kynétique. Il e évident que plus l'énergie biologique potentielle de l'individu se grande (plus haute est sa race) et plus il possèdera des formes conscience nombreuses et par conséquent plus grand sera aussi s

1. Soit W_1 et W les fonctions qui expriment les énergies biologiques pote tielles des deux races supérieure et inférieure d'un agrégat fermé. La différen $W_1 - W = D\Theta$ se transforme en accroissement de la force vive ou en énergi kynétiques de l'agrégat : en utilités économiques, politiques, juridique morales, esthétiques, religieuses et scientifiques.

énergie kynétique. Ainsi les individus de race inférieure, représentant une petite quantité d'énergie potentielle, ne pourront s'adapter qu'à un petit nombre d'équilibres sociaux et cosmiques — à celui de leur métier, et à quelques équilibres voisins. Tandis que pour pouvoir refléter tout l'équilibre social et cosmique il faut une énorme concentration d'énergie biologique potentielle, et nous la trouvons surtout dans les hommes de génie avec leur faculté de synthèse qui leur permet d'exécuter aisément ces mouvements complexes.

Mais d'un autre côté, l'évolution sociale consiste nécessairement dans la destruction des races supérieures, dans la transformation de leur énergie potentielle en énergies kynétiques qui se répandent dans tout l'agrégat social. Voilà pourquoi il y a de moins en moins, avec le cours de l'évolution dans un agrégat social fermé, de ces individus qui peuvent exécuter harmonieusement toute cette masse de mouvements compliqués par lesquels se réalise une synthèse de plus en plus large. Au contraire les mouvements des individus survivant aux races supérieures seront adaptés à des équilibres de plus en plus partiels, les synthèses qu'ils exécuteront seront de plus en plus étroites. Or la science, cette intelligence systématisée, est un équilibre entre les individus d'énergie moindre qui reflètent les équilibres partiels des forces intérieures ou extérieures de l'agrégat social et les individus doués d'une énergie potentielle supérieure leur permettant de les refléter dans leur totalité. Entre ces différents individus, il y a cependant un ensemble d'efforts qui tend à l'établissement d'un équilibre définitif avec production d'un maximum d'utilité sociale scientifique. Mais la transformation de toutes les énergies potentielles en kynétiques de l'instruction est équivalente dans un système fermé à l'épuisement du génie scientifique, à la cessation des vastes synthèses, de la création. Si cela n'a pas lieu en réalité, c'est qu'il n'existe pas en réalité d'agrégat social fermé.

La même chose peut être dite aussi de la création artistique, morale, religieuse, etc., où l'élément synthétique prédomine. Mais avant d'arriver à cet équilibre scientifique définitif qui s'exprime dans l'instruction universelle et dans l'épuisement du génie, un agrégat social fermé passe par toute une série d'équilibres avec prépondérance des divers éléments anthropologiques et dans chacun de ces équilibres s'exprime la méthode scientifique de chaque époque. Du reste il ne faut pas oublier que l'équilibre scientifique est intimement lié à tous les autres équilibres sociaux et partout nous avons le même résultat, la transformation des énergies biologiques, potentielles en kynétiques, psychiques et sociales.

L'évolution sociale n'étant qu'un développement des forces latente biologiques en patentes psychiques et sociales, ces dernières ne pr sentent à leur épanouissement que ce que les premières contenaie en germe. Le génie ne peut faire une synthèse psychique et socia que parce que son cerveau présente une synthèse biologique de races contenues dans l'agrégat social. A mesure que l'énergie pote tielle de la race supérieure se décompose en ses parties constituant et se transforme en énergie kynétique dont s'empare l'agrégat soci par imitation [1], les qualités de son corps se décomposent par métissage.

Il n'y a pas de miracles dans la société, comme il n'y en a d'ailleu nulle part. On peut avoir des races supérieures, c'est-à-dire prése tant une plus grande concentration d'énergie biologique potentiell ou bien on peut voir se transformer cette énergie potentielle é formes kynétiques, psychiques et sociales qui se communiquero à tout l'agrégat social. Cette transformation a lieu jusqu'à l'épuis ment de toute la différence d'énergie potentielle. Mais cela équiva dans un système social à l'extinction des races supérieures et d hommes de génie. Cette transformation des énergies biologiqu en formes sociales se fait par la lutte des races [2] qui dans un mên groupe social prend la forme de lutte entre les classes. Ce phén mène, un des mieux prouvés par la science sociale [3], trouve donc s explication scientifique, sa cause dans les différences de l'énerg biologique potentielle ou kynétique de différentes sociétés ou des cla ses différentes de la même société. Les résidus des races ainsi tran formées présentent habituellement des détritus et des non-valeu anthropologiques et s'expriment par la dégénérescence. Les détrit des races transformées sont des fous et des criminels qu'on jette ho de la société. La lutte des races et des classes — pour les jouissanc sociales — constitue justement le mode principal de transformation d leurs énergies biologiques en psychiques et sociales. Cette transfo mation se fait aussi tout simplement par la pression sociale : c'e ainsi que par les interdictions de promiscuité ou de polygamie l force génésique se transforme en morale, en esthétique et en reli gion ; c'est ainsi d'autre part que par la pression sur l'énergie biol

1. La théorie de M. Tarde sur l'imitation, loin d'expliquer tous les phén mènes sociaux, n'est donc applicable, comme nous le voyons, qu'à un domai très restreint des transformations sociales.

2. Ici entre la théorie de la lutte des races de Gumplowicz. Loin d'épuis tout le processus social, elle n'en constitue qu'une des parties. Voir la *Lutte d races*, *Précis de Sociologie*, etc. Ici entre aussi la théorie de la lutte des classe de Karl Marx.

3. A. Loria : *Les bases économiques de la constitution sociale*.

gique en général, à laquelle on ne permet plus des satisfactions adéquates aux appétits (faim et amour) on les transforme en phénomènes économiques politiques et juridiques, etc. En tout cas l'équilibre entre les égoïsmes des races et des classes d'un groupe produit tous les phénomènes sociaux, en laissant à leur énergie de garder des formes en partie potentielles, en partie kynétiques qui tendent à l'établissement d'une énergie biologique potentielle égale sur tout le monde : cela se fait par les unions des membres de la race supérieure avec les membres de la race inférieure qui, biologiquement désastreux pour la race supérieure, sont pourtant bienfaisants au point de vue social, en dispersant l'énergie concentrée du génie et en lui faisant prendre les formes diverses du talent. Or ces formes s'adaptent fort bien aux besoins de la division du travail; elles produisent des synthèses partielles dans des domaines distincts. Ces synthèses sont nécessaires à la société non moins que les synthèses générales que fait passagèrement le génie [1]. Ces phénomènes — lutte des classes, croisement désordonné — amènent nécessairement la destruction des races supérieures. Elle se fait en outre encore par les moyens suivants : 1° par les sélection sociales : dans l'équilibre social en général et dans les équilibres partiels qui s'établissent dans les différentes sphères, il y a tendance, en vue d'obtention du maximum d'utilité sociale, à rejeter hors du système tout monopoliste et à laisser subsister les individus d'une énergie égale (non qualitativement, mais quantitativement) : ici entrent tous les phénomènes de sélections économiques, juridiques, politiques, morales, religieuses, esthétiques, scientifiques, etc., qui ont été dernièrement très bien étudiés et qui démontrent partout la disparition des eugéniques [2]; 2° par la dégénérescence que présente l'adaptation des individus à l'hétérogénisme social : la dégénérescence causée par la division du travail, la pathologie professionnelle, etc. Tous ces phénomènes entrent très bien dans la mécanique sociale, soit atomique, soit moléculaire [3], et conduisent tous à l'extinction des différences entre les énergies potentielles biologiques et à la réalisation du maximum

1. M. Lapouge, qui dans son livre sur les *Sélections sociales* démontre l'influence néfaste du métissage au point de vue antropologique, a tout à fait méconnu son rôle nécessaire au point de vue social.

2. Voir le même auteur. Nous faisons des réserves, quant à sa définition des eugéniques. Et du reste nous considérons tout le côté théorique et général de son livre comme faible : l'auteur pense avoir épuisé la Sociologie par la question des métissages et des sélections sociales. Or, il s'en faut de beaucoup que cela suffise. Comme toujours c'est le manque d'une théorie générale et synthétique qui est la cause de cette confusion.

3. Comme le molécule consiste d'atomes, de même l'individu est un composé des races anthropologiques pures.

d'utilité subjective d'un agrégat social fermé. C'est ainsi que toute la différence des énergies potentielles se transforme en énergies kynétiques, en formes diverses de conscience chez les individus, en complication dans leurs mouvements et dans la structure sociale. Mais tous ces processus peuvent devenir désastreux au point de vue de l'utilité objective de la société, de l'utilité biologique des races.

La dynamique sociale [1].

Les transformations de l'énergie sociale ont lieu non seulement grâce aux actions et aux réactions des forces intérieures, mais aussi grâce aux actions et aux réactions des forces intérieures et extérieures; aussi faut-il analyser l'influence de ces dernières sur les premières. Parmi les forces extérieures il faut ranger : 1° le milieu naturel; 2° le milieu artificiel principalement les instruments du travail et la richesse; enfin 3° les autres agrégats sociaux avoisinants. On peut même dire que les transformations des forces intérieures ne peuvent se faire que par l'influence des forces extérieures et par la tendance à l'établissement d'un vaste équilibre entre les deux. Nous n'avons séparé les phénomènes que par un procédé d'analyse quitte à les réunir par une synthèse postérieure. La questions des réactions entre les forces intérieures et extérieures a été traitée par M. Spencer [2]. L'évolution sociale n'est — selon lui — qu'une forme de l'évolution cosmique qui se manifeste par l'intégration de matière avec perte de mouvement et par l'accumulation du mouvement avec dispersion de la matière. Ce sont les conséquences naturelles du principe de la conservation de la matière et du mouvement : il ne peut y avoir dans l'espace que d'incessantes redistributions de matière et d'énergie jusqu'à l'établissement d'un parfait équilibre.

1. La Dynamique sociale n'est rien autre qu'une série d'équilibres sociaux consécutifs dont nous avons parlé dans le 1er chapitre et qui changent en même temps que les forces intérieures et extérieures de l'agrégat social. L'étude entière des forces sociales équilibrées ou non est la Dynamique. La statique n'en est qu'une division : elle étudie les fonctions et les structures permanentes. L'autre division de la Dynamique, c'est la cinématique : elle étudie les mouvements qui varient en direction et en intensité, c'est-à-dire les transformations des fonctions et des structures sociales. Telles sont les divisions rationnelles que la Mécanique sociale devra accepter un jour. Remarquons en passant qu'il ne faut pas confondre la statique sociale avec un exposé de structure sociale, ni la Dynamique avec une étude des fonctions sociales. Les fonctions sont normalement en équilibre et chacune, aussi longtemps qu'elle ne subit pas de modification, est un phénomène statique. En effet c'est l'équilibre des fonctions qui maintient la stabilité de la structure. La statique ne finit qu'avec ses variations et avec ses transformations. Voir Giddings, *loco cit.*, p. 56 et suivantes.

2. Spencer : *Premiers principes*.

M. Spencer montre d'une façon magistrale comment de ces actions et réactions entre le système social et le milieu doit découler nécessairement l'intégration et la différenciation sociale. L'évolution sociale présentée ainsi dans les termes de l'évolution cosmique ne pouvait aboutir à une mécanique et devait se rattacher à la biologie. En effet ce vaste équilibre universel ne peut pas être rattaché aux équations de Lagrange, car ici nous sommes sans aucune connaissance du caractère des fonctions. Nous n'avons pas encore d'unité de mesure entre les plaisirs et les peines subjectives et le changement des énergies dans le milieu naturel et artificiel. Voila pourquoi tout essai de construire une mécanique sociale dans les termes de l'énergie purement cosmique — comme par exemple celui de M. Giddings — ne peut pas aboutir, et pour trouver une base pour la mécanique sociale il faut procéder d'une autre manière.

Nous avons pleinement le droit de considérer le système social comme formé uniquement d'individus qui se trouvent dans des rapports d'actions et de réactions, et l'énergie sociale comme consistant uniquement dans les deux formes de l'énergie biologique, potentielle et kynétique, précédemment définies. Et que deviennent alors les richesses, les instruments de travail, les routes, les musées, etc.? Ils constituent ce que nous appelons le milieu extérieur artificiel. Ceci n'est pas un procédé arbitraire : il est tout à fait conforme à la réalité. C'est précisement cette circonstance — la différence dans le rôle joué par l'outillage artificiel — qui, entre autres, distingue un système social d'un organisme biologique. Entre les individus et l'outillage existe une liberté des rapports beaucoup plus grande qu'entre les cellules et la matière intercellulaire — qui joue selon M. M. Lilienfeld, Novicow et d'autres le rôle de l'outillage dans un organisme biologique.

C'est pourquoi dans ce dernier « l'outillage » se trouve parmi les forces intérieures; dans un système social, parmi les forces extérieures en constituant le milieu artificiel à côté du milieu naturel.

Mais est-ce que pour cela le milieu extérieur artificiel n'a pas d'influence sur le système social et sur l'énergie sociale? Au contraire, mais son énergie, de même que celle du milieu naturel, doit pour cela se transformer en énergie biologique du système sous une de ses formes, potentielle ou kynétique. Autrement ils restent sans influence sur le système social. C'est ainsi que les énergies cosmiques de milieu naturel doivent frapper les sens d'un homme, ce qui transforme une partie de son énergie biologique inconsciente potentielle en énergie kynétique, consciente, de perceptions, de sensations artistiques, de croyances religieuses, d'idées scientifiques, qui en se

répandant d'homme à homme peuvent devenir des formes sociales Mais s'il y a dans la nature des forces inconnues qui n'agissent pa sur les énergies biologiques et ne provoquent pas leurs réactions elles n'ont pas de valeur sociale. C'est ainsi que les rayons n'avaient aucune valeur sociale avant que Rœntgen ne les eût découverts.

Ce n'est que de cette façon que les milieux naturel et artificiel peuvent avoir une influence sur les formes économiques, juridiques morales etc. : seulement en provoquant une réaction des énergie biologiques existantes, soit potentielles, soit kynétiques. Enfin il peuvent même augmenter l'énergie sociale, mais non pas sans avoi passé par une transformation biologique. C'est ainsi que les plante alimentaires doivent être consommées et doivent augmenter l'énergie biologique potentielle avant de devenir une partie de l'énergi sociale; elles le deviennent aussi pour autant qu'elles provoquent l désir de les consommer ou la conscience de leur possession o l'étude de leurs qualités, etc. S'il y a dans la nature des matières co mestibles ou des métaux précieux inconnus et qui ainsi ne peuven provoquer ni une réaction des énergies biologiques (potentielles o kynétiques) ni les augmenter après s'être transformées en elles, il n'ont aucune valeur sociale. La richesse qu'une société possèd trouve une expression dans l'utilité sociale de l'agrégat, seulemen en influant sur son énergie potentielle ou kynétique. De même l richesse qu'un individu possède influe sur son énergie potentiell ou kynétique, et par contre-coup sur sa participation à l'utili sociale, car cette dernière se distribue d'une façon automatiqu entre les individus et les classes selon leur énergie. Il est inutile d considérer l'énergie du milieu extérieur — sous quelque forme qu ce soit — comme faisant partie de l'énergie sociale, puisque toujour elles doivent apparaître et apparaissent comme énergie biologiqu si elles ont une valeur sociale. L'utilité et le plaisir sont donc de concomitants de l'énergie biologique. C'est pourquoi nous pouvon réduire tous les phénomènes sociaux à l'utilité, au plaisir et à l peine ; l'application des équations de Lagrange devient ainsi possible à la Dynamique d'un agrégat social et la mécanique socia trouve une base solide.

Nous avons vu par quelle série d'équilibres entre les forces int rieures d'un côté et les extérieures et intérieures de l'autre, l'énerg biologique des races se transforme en énergie kynétique dont un des formes est la pensée qui comprend l'analyse et la synthès Cette synthèse sera d'autant plus puissante que la race est supérieur L'énergie kynétique ainsi formée donne lieu à des inventions q

restent pour une part sous forme de conscience dans l'agrégat (théories scientifiques, esthétiques, croyances religieuses, morales, etc.) et pour une autre part se matérialisent dans l'outillage, dans les instruments de travail, dans la richesse et passent en dehors, pour constituer le milieu extérieur artificiel. Ce dernier réagit sur les forces intérieures, aussi doit-il s'établir entre les deux un équilibre qui change du reste constamment. Le milieu extérieur artificiel est une source beaucoup plus active de transformations sociales que le milieu naturel qui est comparativement beaucoup plus stable. C'est le milieu artificiel qui en influant différemment sur l'énergie biologique kynétique de différentes parties de la société devient aussi la source de la lutte de classes basée non plus déjà sur la différence des races, mais sur celle de possession. C'est-à-dire la lutte des classes peut avoir pour cause non seulement la différence dans l'énergie biologique potentielle, mais aussi dans l'énergie biologique kynétique. Dans ce dernier cas comme dans le premier le processus continue jusqu'à l'établissement d'un niveau d'énergie sociale commun pour tout le monde.

Il y a donc transformation des énergies potentielles des races et des énergies du milieu naturel en énergies du milieu artificiel (instruments, richesses, etc.), après quoi il y a une nouvelle transformation de ces dernières énergies en énergies kynétiques du système social qui représentent des formes de société et de conscience.

Toutes ces questions — les actions et les réactions entre les forces intérieures d'un agrégat social, entre les forces intérieures et son milieu naturel et artificiel — appartiennent à la Dynamique sociale. Enfin elle doit s'occuper des actions et réactions qui ont lieu entre différents agrégats sociaux : ici il y a encore lutte et échange de diverses formes d'énergie biologique potentielle et kynétique jusqu'à l'établissemenl d'un vaste équilibre général.

A mesure que l'énergie biologique des races s'épuise et se transforme en idées, en inventions, qui, soit directement, soit par l'intermédiaire des instruments du travail (milieu artificiel), se répandent comme énergie kynétique sur tout l'agrégat, il arrive ou bien que la pression de la classe dominante diminue par épuisement ou bien que l'énergie de la classe soumise augmente grâce à l'influence du milieu extérieur artificiel. Dans ces cas l'égoïsme de la classe soumise obtient plus de liberté, plus d'amplitude dans les mouvements de ses membres : tous ces faits s'expriment par le changement des idées morales, juridiques, politiques, etc., qui ne reflètent que la position et les mouvements de chaque individu et de chaque classe dans l'équilibre général de la société et dans ses équilibres partiels.

Le milieu naturel et les races sont les facteurs les plus généraux dans l'évolution sociale : ils sont dans une réaction continuelle et réciproque : l'énergie biologique est puisée dans l'énergie cosmique et se transforme en elle. Quant aux formes de conscience et de société, elles sont les fonctions de la race (nous avons vu comment elles se déduisent de l'énergie biologique) et par son intermédiaire, du milieu artificiel et naturel. Enfin, quant au milieu artificiel, il est aussi une fonction compliquée de tous ces facteurs : du milieu (matériaux bruts), de la race, des formes de conscience et de société.

Loin d'être la variable indépendante dans l'évolution sociale, le milieu artificiel en est une fonction. S'il influe de son côté puissamment sur l'évolution sociale, ce n'est aussi que par l'intermédiaire de la race : toutes les énergies contenues dans le milieu artificiel doivent trouver une expression équivalente biologique, potentielle ou kynétique pour avoir une valeur sociale. La même chose peut du reste être dite de l'énergie cosmique du milieu naturel.

La race est donc le facteur central de l'évolution sociale, auquel tous les autres aboutissent. Nous ne voulons pas dire pour cela qu'il soit le seul, parce que les transformations de l'énergie biologique potentielle en kynétique se fait non seulement par des changements dans les rapports des races, mais aussi par des changements dans le milieu naturel et artificiel. De même qu'un ressort comprimé transforme son énergie potentielle d'effort et de position en énergie kynétique de mouvement, à mesure que change la forme, la position ou l'intensité de la pression de l'obstacle, ainsi les énergies potentielles des races se manifestent comme énergies kynétiques de conscience et de société en dépendance des changements du milieu naturel et artificiel. Les changements du premier ne sont pas considérables, mais ceux du second le sont énormément. C'est pourquoi ils ont une énorme influence sur l'évolution sociale.

Dans les transformations des énergies sociales, il faut donc considérer constamment tout le cycle des forces intérieures et extérieures où il y a actions et réactions continuelles, sans vouloir employer les termes de cause ou d'effet qui sont tout à fait déplacés. On peut aussi bien considérer l'énergie biologique de la race comme cause de ces transformations que le milieu naturel ou artificiel, et il n'y a pas de motif pour regarder comme leur source unique l'un seulement de ces facteurs, comme le font, par exemple, le matérialisme économique [1] d'un côté et l'école anthropologique de l'autre [1].

1. Le principe de la transformation des énergies sociales fut vaguement aperçu par Engels (*Herrn Dührings Umwälzung in der Wissenschaft*) et repris ensuite par M. Labriola (*Le matérialisme historique*) ; seulement ces auteurs réduisent tous les

restent pour une part sous forme de conscience dans l'agrégat (théories scientifiques, esthétiques, croyances religieuses, morales, etc.) et pour une autre part se matérialisent dans l'outillage, dans les instruments de travail, dans la richesse et passent en dehors, pour constituer le milieu extérieur artificiel. Ce dernier réagit sur les forces intérieures, aussi doit-il s'établir entre les deux un équilibre qui change du reste constamment. Le milieu extérieur artificiel est une source beaucoup plus active de transformations sociales que le milieu naturel qui est comparativement beaucoup plus stable. C'est le milieu artificiel qui en influant différemment sur l'énergie biologique kynétique de différentes parties de la société devient aussi la source de la lutte de classes basée non plus déjà sur la différence des races, mais sur celle de possession. C'est-à-dire la lutte des classes peut avoir pour cause non seulement la différence dans l'énergie biologique potentielle, mais aussi dans l'énergie biologique kynétique. Dans ce dernier cas comme dans le premier le processus continue jusqu'à l'établissement d'un niveau d'énergie sociale commun pour tout le monde.

Il y a donc transformation des énergies potentielles des races et des énergies du milieu naturel en énergies du milieu artificiel (instruments, richesses, etc.), après quoi il y a une nouvelle transformation de ces dernières énergies en énergies kynétiques du système social qui représentent des formes de société et de conscience.

Toutes ces questions — les actions et les réactions entre les forces intérieures d'un agrégat social, entre les forces intérieures et son milieu naturel et artificiel — appartiennent à la Dynamique sociale. Enfin elle doit s'occuper des actions et réactions qui ont lieu entre différents agrégats sociaux : ici il y a encore lutte et échange de diverses formes d'énergie biologique potentielle et kynétique jusqu'à l'établissemenl d'un vaste équilibre général.

A mesure que l'énergie biologique des races s'épuise et se transforme en idées, en inventions, qui, soit directement, soit par l'intermédiaire des instruments du travail (milieu artificiel), se répandent comme énergie kynétique sur tout l'agrégat, il arrive ou bien que la pression de la classe dominante diminue par épuisement ou bien que l'énergie de la classe soumise augmente grâce à l'influence du milieu extérieur artificiel. Dans ces cas l'égoïsme de la classe soumise obtient plus de liberté, plus d'amplitude dans les mouvements de ses membres : tous ces faits s'expriment par le changement des idées morales, juridiques, politiques, etc., qui ne reflètent que la position et les mouvements de chaque individu et de chaque classe dans l'équilibre général de la société et dans ses équilibres partiels.

seulement d'embrasser le phénomène social dans toute sa complexité, mais encore de définir scientifiquement les problèmes et les buts sociaux. Et notamment entre les deux formes de l'énergie biologique doit être observé une juste mesure : l'énergie sociale kynétique ne doit pas se développer aux dépens de la race ni inversement. Il y a donc un degré qui assure le maximum d'utilité sociale totale. Dans la réalité de l'évolution empirique, ce point n'est presque jamais atteint : il y a des oscillations plus ou moins considérables qui assurent soit à l'utilité biologique, soit à l'utilité psychique une prépondérance au détriment du maximum d'utilité sociale et même il peut y avoir une disjonction de ces deux sortes d'utilités sociales partielles. Notamment quand la lutte des classes épuise toute la supériorité biologique de la classe dominante qui n'est pas remplacée ni par les éléments supérieurs de la classe soumise, ni par d'autres venus du dehors par voie de conquête, la prépondérance de la classe dominante devient un monopole, une exploitation pure et simple : elle n'organise plus le travail, elle est incapable de défendre l'agrégat social contre ses ennemis intérieurs et extérieurs.

On remarque habituellement vers la fin de chacune des grandes époques historiques un épuisement de la classe supérieure, mais heureusement arrivent alors des races nouvelles qui remplacent les anciennes et le processus social continue. Mais l'anthropologie prévoit l'épuisement complet des races supérieures qui provoquera un arrêt de l'évolution sociale, un marasme complet dans tous les domaines.

C'est à la mécanique sociale appliquée qu'il appartient de remédier à cet état de choses et de résoudre la question sociale. Son problème peut être formulé en général comme suit : les formes sociales n'étant qu'une déviation des forces individuelles biologiques de leur destinée propre — de la production des races supérieures, — il s'agit de trouver un point où se puisse harmoniser l'évolution individuelle et l'évolution sociale. Il est naturel que la déviation des forces individuelles pour des buts sociaux n'est saine et normale qu'autant que l'individu est en état de produire une race supérieure. C'est à ce degré d'énergie potentielle qu'il faudra arrêter sa transformation en énergies kynétiques sociales. Comme l'ingénieur mécanicien marque sur un manomètre le point maximum exact de tension, sous peine de voir éclater la chaudière, l'ingénieur social aura à fixer le point où le développement individuel ne sera plus entravé par la pression sociale.

Tel sera le problème de l'anthropo-technique et de la socio-

technique, lesquelles découleront directement de la mécanique sociale, définitivement constituée comme science [1].

Dr LÉON WINIARSKI,
Privat-docent à l'Université de Genève.

1. *Les équations de l'équilibre social.*

Soient X, Y, Z, etc., les composantes (les désirs partiels) de la résultante de toutes les forces pour un point de masse m. On a :

$$X - m\frac{d^2x}{dt^2} = 0, \qquad Y - m\frac{d^2y}{dt^2} = 0, \qquad Z - m\frac{dz^2}{dt^2} = 0, \text{ etc.,}$$

où $m\frac{d^2x}{dt^2}$, $m\frac{d^2y}{dt^2}$, $m\frac{d^2z}{dt}$, etc. indiquent les quantités d'énergie biologique (plaisir ou peine) transformées par l'individu. Appellons-les pour la brièveté q_x, q_y, etc.

X, Y, Z, etc. sont les plaisirs que l'individu se procure par ces transformations. Si nous prenons des accroissements élémentaires de ces plaisirs, dX, dY, dZ, etc., ils sont des fonctions des quantités q_x, q_y, q_z, etc., le plaisir s'émoussant avec la quantité de sensation. On peut donc mettre : $dX = f_x(q_x)$, $dY = f_y(q_y)$, etc.

D'autre part, nous avons :

$$\frac{Y}{X} = \frac{m\frac{d^2y}{dt^2}}{m\frac{d^2y}{dt^2}} = \frac{q_y}{q_x}.$$

Appellons $\frac{q_y}{q_x}$ le taux de transformation p_y de Y en X.

On a donc aussi $\frac{dY}{dX} = p_y$ et $dX = \frac{dY}{p_y}$ ou enfin $f_x(q_x) = \frac{f_y(q_y)}{p_y}$.

De même $f_x(q_x) = \frac{f_z(q_z)}{p_z}$, etc.

En général, on peut dire que pour un individu :

$$f_x(q_x) = \frac{f_y(q_y)}{p_y} = \frac{f_z(q_z)}{p_z} = \ldots$$

Si ces désirs sont au nombre de n, les équations que nous venons d'écrire sont au nombre de $n - 1$. Mais il faut y en ajouter une autre encore : $q_x + p_y q_x + p_z q_z + \ldots = 0$, qui indique que les utilités de l'individu se sont simplement transformées les unes dans les autres sans gain ni déchet sur les quantités. On a ainsi n équations qui suffisent pour déterminer les n inconnues q_x, q_y, q_z, etc. *positives* que l'individu ajoute à celles qu'il possédait déjà, ou *négatives* qu'il en ôte. En général, si les désirs que l'on considère sont :

	X (économ.).	Y (polit.).	Z (jurid.).	S (moraux).	F (esthét.).	U (relig.).	W (intellect.).
Les quantités transformées..	q_x	q_y	q_z	q_s	q_f	q_u	q_w
Les taux de transformations..	p_x	p_y	p_z	p_s	p_f	p_u	p_w
Les désirs élémentaires.....	dX	dY	dZ	dS	dF	dU	dW

on a pour chaque individu les n équations ci-dessus indiquées. Et si l'agrégat social contient K individus, on a Kn de ces équations.

Il faut maintenant observer que l'unité étant arbitraire, on peut prendre comme telle non seulement p_x, mais aussi p_y, p_z, etc. ; les autres s'en déduiront. Dans chacun de ces cas il y a $n - 1$ taux de transformations à déterminer. Mais nous avons pour chaque besoin les équations de l'égalité (dans l'état idéal

d'équilibre!) entre les quantités transformées de part et d'autre (loi de l'égal[illegible] entre l'action et la réation qui correspond à l'égalité de l'offre et de la deman[illegible] au point de vue économique) : $q_{1x} + q_{2x} + \ldots = 0, q_{1y} + q_{2y} + \ldots = 0$, e[illegible] Elles se réduisent à $n - 1$ puisque l'une d'elles est contenue dans les équatio[illegible] précédentes : $q_{1x} + p_y\, q_{1x} + \ldots = 0,\ q_{2x} + p_y\, q_{2y} + \ldots = 0$, etc. On a d[illegible] en tout $Kn + n - 1$, équations distinctes qui déterminent les Kn inconnu[illegible] q_{1x}, $_{2x}$, etc., et les $n - 1$ inconnues : p_x, p_y, etc.

Remarquons que si l'on prend dans le système précédent p_x pour unité, [illegible] obtient les équations de l'équilibre économique; si p_y — celles de l'équili[illegible] politique; si p_z — de l'équilibre juridique; si p_e — moral, p_f — esthétiq[illegible] p_u — religieux; enfin si l'on prend p_w pour unité, nous obtenons les équati[illegible] de l'équilibre intellectuel. L'équilibre social embrasse dans la réalité tous [illegible] équilibres partiels en même temps.

Remarquons enfin que dans les X, Y, Z, etc. entrent tous nos états d'[illegible] c'est-à-dire ceux qui correspondent aux biens matériels ou immatériels, [illegible] directement, soit indirectement consommables, servant pour une seule trans[illegible] mation d'énergie ou pour plusieurs. Les biens matériels jouent dans tous [illegible] cas le rôle des forces de liaisons, mais puisque nous réduisons tout (c'est-à-[illegible] les biens matériels aussi) à des états de conscience, les équations exprimant [illegible] liaisons se trouvent déjà à divers titre dans notre système général qui cont[illegible] autant d'équations que d'inconnues. Le problème de l'équilibre social est [illegible] totalement déterminé. Il n'en serait pas ainsi si l'on ne pouvait pas réd[illegible] l'énergie sociale uniquement à l'énergie biologique. Le problème resterait c[illegible] plètement indéterminé. Nous nous sommes occupés exclusivement du cas [illegible] libre concurrence. Il serait facile de donner les équations de l'équilibre s[illegible] pour le cas de monopole. Nous reservons cette question, de même que le [illegible] développement des questions spéciales concernant les divers équilibres, pour [illegible] travaux ultérieurs.

L. W.

L'ÉTAT MENTAL D'AUGUSTE COMTE[1]

(Fin)

III

Nous avons longuement parlé de l'esprit systématique de Comte et des efforts, parfois infructueux, qu'il fit pour soumettre à la même unité son système et sa vie; mais ces efforts ne se comprendraient pas si nous ne nous expliquions sur cet esprit unitaire « si commun chez les penseurs français et par lequel, dit Mill, M. Comte se distingue entre eux tous [2] ».

Mill aurait pu citer ici Joseph de Maistre, pour qui Auguste Comte avait une admiration profonde, et dont il relève évidemment par ses tendances unitaires.

La principale unité qu'il rêve, nous la connaissons déjà, c'est l'unité sociale, dont le sentiment s'exprime en chacun de nous par l'altruisme; mais nous ne pouvons pas nous figurer facilement jusqu'à quel point il pousse l'amour de la réglementation et de l'organisation unitaire : il part de cette idée que si dans la vie privée ou publique quelque chose est livré à l'arbitraire de chacun, c'est toujours l'égoïsme qui inspirera nos décisions, c'est toujours l'individu qui se révoltera contre l'ordre social, et il conclut sans hésiter qu'il faut ne rien laisser d'arbitraire dans l'existence, tout prévoir et tout ordonner [3]. Par des règles précises et minutieuses il espère dompter l'égoïsme, et ces règles seront d'autant plus efficaces que l'acceptation en sera plus spontanée et plus libre. « Une soumission forcée tend à faire indirectement prévaloir l'altruisme par cela seul qu'elle comprime l'égoïsme. Mais la réaction morale est surtout efficace quand l'obéissance devient volontaire, puisque la sympathie se trouve directement développée sans qu'aucun murmure empêche de goûter l'assujettissement [4]. »

La soumission envers les lois immuables du monde extérieur ne suffit pas; il faut encore que nous sachions nous soumettre aux lois

1. Voir les numéros de janvier et février 1898.
2. Stuart Mill. *op. cit.* p. 118.
3. *Synthèse subjective*, 107.
4. *Synthèse subjective*, 7.

conventionnelles des sociétés et même aux lois artificielles que nous pouvons nous imposer volontairement; cette discipline est des plus favorables à la victoire de l'altruisme sur l'égoïsme.

C'est pour parachever l'unité sociale, pour affirmer le triomphe du seul sentiment unitaire, qu'il nous demande de réglementer toute notre vie et de ne rien abandonner au libre choix de notre égoïsme; l'unité politique exige que tout soit prévu et ordonné.

De Maistre parlait dans le même sens et presque dans les mêmes termes de cette unité sociale et politique. « Qu'il se présente, disait-il, une question de métaphysique divine, qu'il faille absolument porter à la décision du tribunal suprême (le pape), notre intérêt n'est point qu'elle soit décidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel [1]. » L'unité sociale exige un arrêt bon ou mauvais qui coupe court aux interprétations individuelles.

Mais Comte ne s'en tient pas à cette conception toute politique de l'unité; sa conception, comme celle de de Maistre, dépasse l'utilitarisme social.

M. Frédéric Paulhan, dans une étude sur *Joseph de Maistre et sur sa philosophie* [2], a montré comment cet admirable penseur, si épris de l'unité, l'avait conçue sous une forme non seulement sociale et politique, mais même métaphysique; l'unité, c'était pour lui le type abstrait de la perfection.

On peut en dire autant de Comte. Sans doute, il a pris soin de condamner en termes précis les tendances unitaires des métaphysiciens et de montrer l'inanité de toute synthèse objective du monde, mais il n'en reste pas moins épris de l'unité subjective, et il la recherche comme l'idéal abstrait vers lequel nous devons tendre.

Dans le Catéchisme positiviste [3] il définit la religion « l'état de complète unité qui distingue notre existence, à la fois personnelle et sociale, quand toutes ses parties, tant morales que physiques, convergent habituellement vers une destination commune ». Il ajoute quelques lignes plus bas que « notre bonheur et notre mérite consistent surtout à nous rapprocher autant que possible de cette unité, dont l'essor graduel constitue la mesure du vrai perfectionnement personnel ou social [4]. »

Et qu'on ne croie pas que cette unité idéale de perfection soit prônée ici par Comte par ce qu'elle est déjà dans son esprit subordonnée à l'unité sociale. L'unité doit nous plaire par elle-même, sim-

1. *Du pape*, 145-146.
2. Alcan édit., 1893.
3. 3e édit. p. 44.
4. *id.*, 45.

plement parce qu'elle est l'unité. La preuve, c'est que dans ce même catéchisme, le prêtre consentira à discuter la question de savoir si nous ne pourrions pas constituer dans notre vie une unité égoïste, indépendante de l'unité sociale. Il compare impartialement « les deux modes opposés que semble naturellement comporter l'unité morale, suivant que sa base intérieure serait égoïste ou altruiste [1] » et il montre que l'unité égoïste est impossible, même dans l'existence solitaire, parce que les différents instincts égoïstes se combattent toujours chez un même individu; l'altruisme est seul capable de faire l'unité personnelle comme il fait l'unité sociale, en subordonnant tous nos penchants à l'altruisme et l'individu à l'humanité.

Il y a ainsi chez Auguste Comte un double besoin théorique et pratique d'unité; alors même que ses théories sociales n'eussent pas comporté la systématisation complète des égoïsmes, il aurait toujours considéré la synthèse parfaite comme la perfection, et l'unité comme un idéal.

Après ce que nous avons dit du caractère collectif de sa doctrine, de son respect pour les principes de conservation et d'organisation sociale, de son antipathie pour les doctrines révolutionnaires de liberté de conscience, et de ses tendances unitaires elles-mêmes, on ne s'étonnera pas que nous signalions l'esprit catholique parmi les tendances profondes de Comte.

Ce n'est pas qu'il ait jamais admis, au commencement ou à la fin de sa vie, les dogmes chrétiens; Robinet nous apprend [2] que dès l'âge de quatorze ans « il se trouvait spontanément dégagé de toute croyance » et jusqu'à sa mort il resta l'ennemi de toute théologie révélée; ce n'est pas non plus qu'il ait professé pour Jésus et pour la doctrine de la charité une sympathie très grande; Jésus, qu'il n'a pas mis dans son calendrier, lui paraissait petit à côté de saint Paul, le véritable grand homme du christianisme, le véritable organisateur d'une religion sociale; et quant à la charité chrétienne, ce serait une erreur assez grave de la confondre avec l'amour de l'humanité; la charité c'est l'amour des hommes, ce sentiment personnel qui nous pousse à nous entr'aider et à nous aimer; l'amour de l'humanité, c'est l'amour systématique, éclairé, impersonnel, qui comprend en lui l'amour des hommes mais qui nous intéresse au progrès, à l'histoire, à l'avenir de l'humanité. D'après l'expression même de Comte, la charité des chrétiens ne fut jamais que « l'ébauche théologique[3] » de cet amour universel.

1. *Pol. pos.* I, 701.
2. Robinet *op. cit.*, 100.
3. *id.*, 49.

Il ne prit donc au christianisme ni ses dogmes, ni même sa morale, et il n'aima pas Jésus ; ce qui lui plut, ce qui le remplit d'un enthousiasme qui ne s'éteignit qu'avec la vie, ce fut l'organisation sociale du catholicisme ; il l'a comprise comme personne, il lui a rendu dans tous ses ouvrages la plus éclatante justice, il a écrit dans son cours de « philosophie positive » que l'organisation sociale du catholicisme au moyen âge forme jusqu'ici « le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine [1] », il a parlé de l'admiration profonde dont il était pénétré pour cette économie générale. Il y retrouvait sa conception de l'unité sociale, le respect de l'ordre, de la hiérarchie, de l'autorité spirituelle, tous les principes d'organisation et de conservation politique qu'il défendait, et tout autant que les conciles, il condamnait le principe anarchique de la liberté de conscience, il niait la valeur absolue des raisons individuelles.

Je sais bien qu'on pourrait parler ici d'hérédité, rappeler le souvenir de sa mère et de toute sa famille de Montpellier, composée de catholiques fervents ; mais pourquoi expliquer par une influence aussi mystérieuse et aussi obscure une admiration qu'il sait légitimer par tant de claires raisons? Comte a lui-même défendu la liberté de son intelligence contre l'esclavage de l'hérédité. « Je suis né dans le catholicisme, a-t-il écrit en 1840, mais ma philosophie est certes assez caractérisée désormais pour que personne ne puisse attribuer à un tel accident ma prédilection systématique pour le perfectionnement général que l'organisme social a reçu au moyen âge, sous l'ascendant politique de la philosophie catholique [2] ».

Déjà il concevait clairement une idée qu'il devait développer plus tard, c'est que l'esprit catholique et l'esprit positif, les seuls capables d'établir une véritable organisation sociale, devaient s'allier et s'unir contre la métaphysique facile des révolutionnaires et des protestants. La seule différence capitale qui les séparât à ses yeux était plutôt théorique que pratique; elle résidait dans la conception du pouvoir spirituel, le pouvoir de la science, que Comte voulait substituer au pouvoir théologique et papal dont il comprenait l'insuffisance et dont il prévoyait la ruine.

Dans cet état d'esprit, il se trouvait beaucoup plus porté à copier les formes, les institutions sociales du catholicisme qu'à les écarter. Nous avons dit qu'en souvenir de Clotilde il restaura l'institution des anges gardiens, le culte de la femme, et formula son utopie de la Vierge-Mère ; mais nous devons ajouter que dans ces conceptions

1. *Phil. pos.* V, 231.
2. *Phil. pos.* V, 231.

étranges le désir d'imiter le catholicisme fut aussi pour beaucoup; lui-même assimile l'utopie de la Vierge-Mère, « à l'incomparable sacrement de l'Eucharistie [1] » institué dès le début pour résumer à la fois « le culte, le dogme et même le régime ». Ce qu'on appelle mystère dans la religion théologique devient utopie dans la religion positive.

C'est toujours par analogie avec la religion catholique qu'il réglementa la sienne; il institua des sacrements, parmi lesquels un baptême positiviste par lequel la famille présentait le nouveau-né au prêtre afin de le consacrer au service de l'humanité; des parrains positivistes servaient de témoins, le nom de l'enfant était choisi dans le calendrier positiviste.

Ce calendrier lui-même, où les jours et les mois recevaient des noms de grands hommes, c'était le calendrier catholique et le culte de Bichat ou d'Aristote y était encore le culte des saints. Il n'est pas jusqu'au signe de la croix et aux *ave* dont on ne trouve l'équivalent dans la religion positive.

Pour que la ressemblance fût plus complète, Comte employa volontiers les termes consacrés du catholicisme pour désigner les éléments correspondants de son propre système; il appela clergé la classe spéculative, les philosophes et les savants; il reprit les noms de prêtres, de vicaires, de suppléants, pour désigner les ministres du nouveau culte; lui-même fut Grand-Prêtre de l'humanité, et il rédigea des *brefs*. J'ai déjà parlé de sa conception de la science, toute dogmatique et théologique.

Il caressait le chimérique espoir d'épargner à la majeure partie de l'humanité la transition critique, de la faire passer directement de la phase théologique à la phase positive, et il accusait à dessein les analogies extérieures des deux religions dont il avait depuis longtemps conçu les analogies profondes.

Huxley a dit, sous forme de critique, que le positivisme c'était le catholicisme moins le christianisme; nous pouvons être certains que Comte aurait vu dans cette critique le plus juste et le plus mérité des éloges.

Plusieurs causes moins philosophiques, mais tout aussi puissantes que les précédentes, favorisèrent les tendances déjà trop systématiques de cette pensée et les déductions *a priori*; je veux parler de son hygiène cérébrale et de sa conception par trop libre de l'hypothèse scientifique.

Stuart Mill attache avec raison beaucoup d'importance au régime

1. *Pol. pos.* IV, 273.

mental que Comte s'imposa à partir de 1838. « Par goût et par raison, lui écrivait Comte, je vis extrêmement isolé du monde vulgaire, même intellectuel... Depuis plus de trois ans, j'ai augmenté systématiquement cet isolement en m'abstenant scrupuleusement de toute lecture de journaux quelconques, même mensuels ou trimestriels, et je me trouve trop bien d'une telle *hygiène cérébrale* pour changer maintenant, vu la facilité que j'en retire de m'élever et me maintenir sans effort à des vues habituellement plus générales aussi bien qu'à des sentiments plus purs et plus impartiaux. »

Comte fut fidèle à cette hygiène pendant près de vingt ans, 1838 à 1857; il ne s'en écarta que rarement, par exemple pour lire la *Logique* de Stuart Mill; il s'abstint non seulement de journaux mais de toute espèce de revue, et même de toute lecture, à l'exception de quelques auteurs de choix anciens ou modernes.

Ce régime qui lui permettait de ne rien considérer que d'éternel ou d'universel flattait singulièrement les tendances profondes de son caractère et de son esprit; il le maintenait parmi les conceptions générales qu'il aimait tant, et favorisait la systématisation une fois que l'assimilation des connaissances était terminée; mais à côté d'avantages considérables pour un esprit de la puissance de Comte, il présentait des dangers très graves que le philosophe n'évita pas. Adopter une pareille hygiène, s'isoler volontairement du monde actuel, ne connaître ni les objections ni les protestations que l'on soulève, ne vivre qu'avec ses propres pensées et ne juger ses propres conclusions qu'en les confrontant avec ses propres principes, c'est se condamner fatalement à construire à côté de la réalité, à systématiser de force comme de gré le monde et les choses. — Nous avons déjà vu quels jugements étranges Auguste Comte portait au nom du positivisme sur sa femme et Mme de Vaux, et la tendance qu'il avait à tout ramener à son système; l'hygiène cérébrale dont il était si fier développa certainement cette tendance et favorisa la construction arbitraire, en affranchissant le philosophe d'une confrontation constante et salutaire de sa doctrine avec le Réel. Rien ne put l'avertir quand il s'éloigna du sens commun, quand il prit des aspirations personnelles pour les aspirations générales de l'humanité, ou les exigences de son système pour des vérités démontrées.

Sa conception de l'hypothèse n'était pas moins dangereuse; il l'admit régulièrement dans son système, de plein droit, sans lui imposer ces règles d'étroite logique qui auraient pu la limiter ou la diriger.

Déjà dans la *Philosophie positive*, il réclamait la liberté d'adopter « sans aucun vain scrupule » les conceptions hypothétiques, « afin

de satisfaire entre les limites convenables nos justes inclinations mentales toujours dirigées avec une prédilection instinctive vers la simplicité, la continuité et la généralité des conceptions, tout en respectant constamment la réalité des lois extérieures en tant qu'elle nous est accessible[1]. » C'est la défense de l'hypothèse purement symbolique qui tend à représenter commodément la réalité plutôt qu'à l'expliquer, hypothèse dont la légitimité n'est pas contestée par les savants à condition qu'on s'entende bien sur sa valeur; mais Comte va plus loin : aux inclinations mentales, aux exigences logiques de la pensée, il ajoute nos instincts purement personnels de sentiment et de goût. Alors même que notre intelligence est satisfaite, il a partout encore « une notable indétermination dont il conviendra de gratifier directement nos besoins d'idéalité, en embellissant nos pensées scientifiques sans nuire aucunement à leur réalité essentielle[2] ».

Voilà donc l'esprit humain libre de parachever non seulement pour les besoins de la logique, mais pour les besoins de l'esthétique, ce que les théories strictement scientifiques ont d'incomplet, et c'est en 1842, au moment où il écrit la partie scientifique de son œuvre, qu'Auguste Comte s'accorde cette liberté. Ce fut bien mieux ou bien pis, comme on voudra, quand il composa sa *Politique positive*; il admit que les hypothèses peuvent être légitimées par leur utilité logique, esthétique et même morale. « Enfin, dit-il, nous devons aussi perfectionner leur caractère moral comme pouvant influer beaucoup sur les réactions affectives qui se lient à tout exercice intellectuel. Tel est le triple complément scientifique, esthétique et sympathique qu'exige le principe fondamental de la saine logique sur la construction des hypothèses quelconques, conçues d'abord objectivement[3]. » De pareilles dispositions s'expliquent d'elles-mêmes chez un homme qui ne chercha jamais le critérium logique de la preuve et qui ne fut jamais tenté de poser à la raison humaine la question préalable. Comte l'accepta toujours telle que, en acte, dans les sciences créées par elle; il l'étudia dans ces projections sociales et humaines qui sont la physique, la chimie, la biologie, mais pas en elle-même; il ne se demanda pas à quel signe elle se savait vraie; c'est un système sans logique véritable que la philosophie positive.

Comte fut ainsi porté à prendre des libertés de plus en plus

1. VI, *Ph. pos.*, 640.
2. VI, *Ph. pos.*, 647.
3. *Pol. pos.* III, 97.

grandes envers les hypothèses; il crut pouvoir, pour des exigences personnelles de système, les subordonner à l'esthétique, et finalement à la sociologie; il arriva progressivement à la conception des hypothèses plus utiles que vraies dont il abusa.

Ce progrès n'étonnera pas ceux qui ont bien voulu suivre l'évolution régulière du système que j'ai exposée plus haut; à mesure que la synthèse subjective s'édifiait, le principe de l'utilité sociale s'affirmait de plus en plus, et l'absence de tout criterium logique en favorisait la prédominance.

Cette conception sociale de la vérité plus encore que l'hygiène cérébrale favorisa la construction *a priori* et la synthèse arbitraire.

Telles sont les tendances logiques, mentales et surtout sociales qui se sont affirmées chaque jour à mesure que le système se développait.

Si l'on ajoute qu'à partir de 1848 la fondation du subside éloigna de plus en plus Auguste Comte de la vie pratique et lui permit de consacrer tout son temps à la méditation, on sera, je crois, en mesure d'apprécier avec impartialité ses spéculations les plus hardies.

Je n'ai pas l'intention de les résumer toutes et ne parlerai dans l'ordre scientifique, religieux ou social que des plus caractéristiques, de celles qu'on a le plus attaquées et qui illustrent le mieux les tendances que j'ai signalées.

Dans l'ordre scientifique, Comte avait besoin d'une théorie cérébrale qui lui permît d'unir la sociologie à la biologie et de rattacher le développement collectif de l'humanité aux facultés primordiales du cerveau. La théorie de Gall ne lui suffisant pas, il la refit *a priori*, en vertu de principes très contestables qu'il posait comme des axiomes. « J'y subordonne logiquement, disait-il, l'anatomie à la physiologie, en concevant toujours la détermination des organes cérébraux comme le complément et même le résultat de l'étude des fonctions mentales et morales[1]. » Or l'étude des fonctions mentales ne pouvant mieux se faire, d'après Comte, que dans l'ordre social où ces fonctions se projettent, c'est la sociologie qu'il chargea de dénombrer les fonctions cérébrales.

Pour les localiser il dut encore admettre le principe qu'à chacune de ces fonctions correspondait un organe et que les fonctions qui réagissent les unes sur les autres doivent avoir leurs organes adjacents. C'était déjà bien contestable, et comme dans l'énumération des dix-huit fonctions qu'il trouva, il s'inspire de ses idées préconçues sur la subordination de la pensée à l'action, et de l'action à

1. I, P., 691.

l'affection, on peut se faire une idée du caractère systématique et arbitraire de son tableau cérébral.

Tout cela ne serait rien cependant, si après avoir formulé comme une simple hypothèse une théorie de ce genre, Comte la considérait toujours comme telle: mais il passe avec une facilité extrême de la supposition à la certitude et conclut en ces termes « : Il appartient maintenant aux anatomistes qui sauront renoncer systématiquement à leurs directions arbitraires de compléter *a posteriori* mes solutions et mes preuves en réalisant la séparation des dix-huit éléments que je viens d'établir *a priori* dans l'appareil cérébral. L'existence de ces organes me paraît aussi démontrée déjà que le comporte la seule méthode propre à constituer une nouvelle doctrine. Je ne crains pas que les travaux ultérieurs changent gravement aucune de ces déterminations des sites cérébraux[1]... »

A la vérité, il déclare encore que « la plénitude de la démonstration ne peut jamais résulter que d'un suffisant concours entre la méthode objective (l'expérimentation) et la méthode subjective », mais après ce qui précède, cette déclaration reste purement platonique, et c'est en réalité une vérification servile bien plus qu'un concours qu'il attend de l'expérience.

Il ajoute d'ailleurs quelques ligues plus bas, comme pour atténuer l'effet de sa déclaration. « Il ne faut pas attacher une importance exagérée à ce complément anatomique: quoique la structure du foie soit maintenant connue avec une minutieuse exactitude, sa fonction végétative n'est guère moins obscure qu'auparavant. L'étude totale du cerveau est au fond plus avancée déjà, malgré l'extrême imperfection de son anatomie spéciale[2] ».

Ce n'est pas tout; dans ses ouvrages postérieurs il oublia complètement que la méthode objective n'avait pas encore vérifié sa thèse; il en parla comme d'une théorie établie, il bâtit dessus, sans même penser aux vagues réserves qu'il avait faites.

Nous nous sommes éloignés de la méthode positive sous l'influence des tendances que nous connaissons : pour obtenir la cohérence systématique, Comte, fidèle à sa conception de l'hypothèse, n'a pas hésité à construire *a priori* une théorie cérébrale conforme aux exigences ou aux principes de sa sociologie, et il a schématisé à loisir, fait la géographie du cerveau qu'il ignorait, en dédaignant « les dissections arbitraires. » Il a ainsi uni la biologie individuelle à la biologie sociale, comblé le vide que son *cours de*

1. *Pol. pos.* I, 730.
2. *Pol. pos.*, 730.

philosophie positive avait laissé ouvert entre les deux sciences et donné comme une base objective à ses théories sur la subordination de la pensée et de l'activité au cœur; sa logique, comme sa philosophie sociale y trouvant leur compte, il n'a pas hésité à construire à côté du réel.

Puis l'orgueil s'unissant à l'esprit de système, il n'a pas douté de la certitude de ses hypothèses, il en a parlé comme de vérités incontestables, il s'en est servi comme de vérités démontrées, et c'est avec une suffisance étrange qu'il a laissé aux anatomistes le soin « de compléter ses solutions ».

D'une part, dit à ce propos Stuart Mill, il était « devenu presque indifférent à la preuve pourvu qu'il obtînt la cohérence théorique, et d'autre part il avait fini par croire, avec une assurance pleine de sérénité, que les conjectures mêmes qu'il enfantait ne pouvaient manquer de se trouver vraies finalement[1].

Dans l'ordre des conceptions religieuses, la plus facile à ridiculiser c'est assurément celle d'une trinité positive que Comte voulait substituer à la trinité chrétienne, et sa restauration du fétichisme.

Nous savons déjà que l'humanité est le centre de la religion nouvelle; Comte veut qu'on l'érige en dieu, il demande qu'on en fasse le véritable être suprême, le Grand Être comme il l'appelle. « A ce seul véritable Grand-Être, dont nous sommes sciemment les membres nécessaires, se rapporteront desormais tous les aspects de notre existence, individuelle ou collective, nos contemplations pour le connaître, nos affections pour l'aimer et nos actions pour le servir[2]. »

Plus tard à ce Grand-Être, premier objet du culte, Comte adjoignit la terre qu'il appela le Grand Fétiche et l'Espace qu'il appela le Grand Milieu.

Il avait toujours eu beaucoup de sympathie pour le fétichisme, cette conception primitive de la théologie qui regarde tous les corps, soit naturels, soit artificiels, comme animés; il y voyait des analogies très grandes avec la conception de la synthèse subjective; c'était en effet une synthèse subjective dont l'individu était le centre, et où la conception de volontés naturelles répandues dans les choses tenait lieu de la conception des lois. « On peut, disait-il, regarder le fétichisme comme ayant spontanément introduit la subjectivité que le positivisme doit faire systématiquement prévaloir dans la synthèse universelle. Respectivement appréciés, les deux modes synthétiques

1. Stuart Mill, *op. cit.*, 196.
2. *Pol. pos.* I, 330.

ne diffèrent qu'en ce que le premier reste absolu parce que son type est personnel, tandis que le second devient relatif en adoptant le type social. » Puis il ajoute pour compléter la comparaison : « Rien ne saurait mieux caractériser les deux régimes extrêmes que leur tendance spontanée à faire prévaloir l'un les volontés, l'autre les lois[1]. »

A ce régime, dont la synthèse positive se rapproche déjà par son caractère subjectif, Comte veut encore que l'on emprunte la conception de volontés agissantes et bienfaisantes, et qu'on l'introduise à titre d'hypothèse ou de fiction dans la religion finale.

Théoriquement, ces hypothèses sont indispensables pour donner à nos conceptions une réalité concrète que la notion de loi ne comporte pas; pratiquement elles nous permettent de faire rentrer l'univers dans la synthèse subjective, elles fortifient la synergie sociale en développant nos sentiments de reconnaissance et de sympathie. « Relativement aux corps extérieurs, une telle doctrine perfectionne la synthèse en développant la sympathie de manière à réagir sur notre principale amélioration. Elle peut seule satisfaire au besoin à la fois théorique et pratique que j'ai caractérisé par ce vers systématique : Pour compléter les lois, il faut des volontés[2] ».

C'est dans cet esprit que Comte suppose que la Terre, le Grand Fétiche, aujourd'hui volonté aveugle et bienveillante, a été autrefois intelligente, qu'elle a cherché, préparé, avec conscience, les conditions du développement social; il étend aux autres planètes les mêmes fictions, il peuple de volontés bonnes l'Univers régi par des lois, et pour notre humanité il institue le culte de la terre. « Nos hommages glorifient ensuite le siège actif et bienveillant dont le concours, volontaire quoique aveugle, est toujours indispensable à la suprême existence[3]. »

Enfin au culte du Grand Fétiche succèdera le culte « du théâtre passif autant qu'aveugle, mais toujours bienveillant, où nous rapportons tous les attributs matériels dont la souplesse sympathique facilite l'appréciation abstraite à nos cœurs comme à nos esprits ». Le culte du Grand Milieu, de l'Espace, s'ajoute ainsi au culte du Grand Fétiche et du Grand Être, et la Trinité positive est constituée.

M. Littré n'est pas embarrassé pour expliquer ces conceptions religieuses; il suppose qu'Auguste Comte devenu vieux est retombé

1. *Synthèse subjective.*
2. *Synthèse subjective*, 24.
3. *Synthèse subjective*, 23.

dans la religion de son enfance. « A ce besoin de trouver coûte-coûte le nombre trois et une trinité, on peut soupçonner influences de son enfance catholique, car on sait que ces influen tout endormies qu'elles paraissent, se réveillent parfois, non force, au déclin de la vie [1] ».

Cela fait, il démontre facilement l'absurdité logique de pare conceptions, l'incompatibilité rationnelle des idées de loi e volonté, et il finit comme toujours par incriminer la méthode sub tive, dont il a fait gratuitement une méthode d'illuminé.

La vérité est peut-être un peu plus compliquée, et certainem plus intéressante.

Si Auguste Comte crée une trinité, c'est tout simplement p donner aux fidèles du nouveau culte un équivalent de la tri catholique; c'est toujours le même désir d'imiter le catholicism même espoir naïf de conduire la foule d'une religion à l'autre accusant toutes les analogies de forme et de fond. Il n'y a pas « retour à l'état théologique » mais application consciente d'un p cédé connu.

Dans cette création chimérique, la tendance au système, à l'u cation artificielle des croyances et des sentiments sociaux est ég ment très nette; ce néo-fétichisme plaît à Comte parce qu'il per tionne la synthèse, « parce qu'il donne une seule direction à réveries poétiques et morales sur le cosmos, parce qu'il n représente un système planétaire tout entier dirigé par l'amou par ce qu'il augmente et coordonne nos sympathies sociales, e crois avoir à peine besoin de remarquer qu'ici comme précéd ment la conception sociale de l'hypothèse donne toute liberté construire dans le rêve et de créer dans la fiction.

Je ne m'arrêterai pas à discuter l'équivalence des hypothè fétichistes avec les dogmes chrétiens; les fictions du Grand Féti et du Grand Milieu ne peuvent pas exercer beaucoup plus d'act sociale que l'utopie de la Vierge-Mère, et si nous n'envisageons le rôle religieux de ces hypothèses nous pouvons en faire bon mar On aurait tort cependant d'insister comme le fait Littré sur l absurdité logique et d'enfermer Comte dans ce facile dilemme : y a des lois, il n'y a pas de volontés; s'il y a des volontés, il n'y a de lois; et dans les deux cas le fétichisme est inconciliable ave positivisme.

Oui, il y a des lois, et il n'y a même que des lois devant la rais le positivisme reste tout entier, et ce n'est que par une hypoth

1. Littré, *op. cit.*, 562.

consciente que nous pouvons attribuer une intention bienveillante aux choses qui conditionnent la vie sociale de l'humanité. Le fétichisme n'intervient qu'à titre de rêve, pour satisfaire nos besoins d'idéalité, d'unité, de sentiment, de poésie, et si l'on peut contester que des rêveries de ce genre soient susceptibles de remplacer des dogmes, on ne peut pas accuser Comte d'avoir renié toute sa philosophie parce qu'il a consciemment usé ou abusé de la fiction.

Dans l'ordre social et théorique, la conception la plus étrange à la quelle il aboutisse, c'est sa théorie des nombres, et je m'étonne que M. Littré, si désireux de mettre en relief les étrangetés de la *synthèse subjective* ait laissé échapper celle-là. Il faut évidemment qu'il ait lu de très loin les derniers ouvrages de Comte.

Stuart Mill n'a pas manqué de la signaler, et il l'a traitée sans façon de « pitoyable niaiserie [1] ».

Nous savons quel abus Comte faisait de la réglementation artificielle de la vie sous prétexte d'unité sociale, d'organisation synthétique; c'était à son avis le meilleur moyen d'enrégimenter les instincts égoïstes et de les annihiler devant l'altruisme. Dans cet esprit, il voulut que pour les actes les plus insignifiants ou les plus importants de la vie, nous nous tenions à des nombres déterminés qui nous serviraient de lois. « Un impulsion religieuse, disait-il, doit sagement employer les nombres, pour éviter *dans tous les modes de notre existence*, un arbitraire constamment favorable à l'égoïsme [2]. » Il se mit donc à tout nombrer avec une minutie un peu puérile, depuis la durée des prières et les prières elles-mêmes jusqu'aux chants qu'il permettait aux poèmes futurs.

Mais dans cette organisation aussi étroite qu'artificielle, qu'est-ce qui doit nous guider dans le choix des nombres? Pourquoi trois prières plutôt que deux, pourquoi treize chants plutôt que douze? — Comte répond à ces questions par sa théorie des propriétés religieuses et philosophiques des nombres, exposée dans le cours de *Politique positive* et reprise longuement dans la *Synthèse subjective*.

Il admet d'abord trois nombres sacrés, les trois premiers, « parmi lesquels un représente toute systématisation, deux distingue toujours la combinaison, et trois définit partout la progression [3] ». Il y ajoute ensuite les nombres premiers parce qu'ils sont des « racines universelles » des quantités irréductibles, et ce caractère lui paraît

1. Stuart Mill, *op. cit.*, 206.
2. *Synthèse subjective*, 107.
3. *Pol. pos.* III, 130.

suffisant pour expliquer « la prédilection spontanée qu'ils inspirent partout ». Ce sont les plus comparables aux nombres sacrés, dont ils dérivent par addition, et « qui constituent les meilleurs types de l'irréductibilité » [1].

Si les nombres premiers sont particulièrement précieux, à plus forte raison le seront ceux d'entre eux dont le rang est premier dans la série des nombres premiers : Comte les appelle doublement premiers; il donne le nom de triplement premiers et une dignité supérieure encore à ceux dont le rang est doublement premier.

Sept et treize lui paraissent ainsi prépondérants, « comme étant les plus petits des nombres doublement et triplement premiers, sauf les nombres sacrés, où cet attribut n'a pas de bornes » [2].

Ces caractères une fois établis, nous devons introduire dans tous les actes de la vie autant de nombres sacrés ou premiers que les circonstances le permettent; Comte demande trois prières par jour, il fixe le nombre des sacrements à sept; il choisit, quand il écrit son testament, treize exécuteurs testamentaires; il pensa, et il agit autant qu'il le put par un, deux, trois, sept et treize. Dans la préface du dernier volume de sa *Politique*, il nous annonce que pour éviter les phrases trop longues dont quelques lecteurs se sont plaints, il n'a jamais permis qu'aucune excédat *deux* lignes de manuscrit et *cinq* d'imprimé [3]; les alinéas eux-mêmes ont été restreints à *sept* phrases. Il finit par exiger pour toutes les compositions importantes le plan même qu'il avait suivi dans la synthèse subjective, et qu'il explique en ces termes : « Examinée envers chaque tiers d'un chapitre quelconque, la règle consiste à le partager en sept sections, composées chacune de sept groupes de phrases, séparés par les alinéas usités. Normalement formée, la section offre un groupe central de sept phrases, que précèdent et suivent trois groupes de cinq; la section initiale de chaque partie réduit à trois phrases trois de ses groupes symétriquement placés; la section finale donne sept phrases à chacun des groupes extrêmes [4] ». Les poèmes conçus sur ce type doivent comprendre trois chants d'introduction, sept chants pour le corps du sujet, trois chants pour la conclusion, ce qui fait en tout treize chants [5], et rien que des nombres premiers.

Telle est dans ses principes et dans ses conséquences cette théorie sociale religieuse et philosophique des nombres. Je ne contesterai

1. *Synthèse subjective*, 110.
2. *Synthèse subjective*, 111.
3. *Pol. pos.* IV, 9.
4. *Synthèse subjective*, 755.
5. *Synthèse subjective*, 756.

pas qu'elle soit inutile et même puérile, mais je trouve, comme toujours, plus intéressant de l'expliquer que de la ridiculiser.

Qu'elle soit conforme dans son application sociale aux tendances unitaires du système, c'est ce que Comte lui même a pris soin de nous dire, et ce que j'ai déjà montré; mais pourquoi ce respect absolu du nombre premier, de la racine universelle, de l'irréductible?

Il faut, pour le comprendre, en revenir à la conception positive de la science.

Déjà, dans le *Cours de philosophe positive*, Comte avait tenté de constituer chaque science sur un certain nombre de faits primordiaux, la biologie sur la sensibilité et la motricité, la sociologie sur « l'action des individus les uns sur les autres », et condamné comme chimérique et funeste toute tentative de réduction de la sociologie à la biologie ou de la biologie à la chimie.

L'esprit humain lui paraissait trop faible et l'univers trop compliqué pour que les explications monistes pussent aboutir; il les jugeait inutiles et même dangereuses pour l'indépendance intime des sciences complexes subordonnées, mais non réductibles, aux sciences simples.

A ce besoin logique d'irréductible vint se joindre un besoin social lorsque le système utilitaire fut définitivement constitué. Comte se fit un devoir social de prévenir les spéculations inutiles, de fixer des limites précises à l'esprit de recherche pure, source d'orgueil et de révolte; il le parqua, il le supprima, en indiquant dans les ordres les plus différents de connaissance, le but social à viser et la direction à suivre.

Les nombres premiers, racines universelles, lui inspirèrent la prédilection étrange que nous connaissons, parce qu'ils sont premiers et que chacun d'eux constitue un fait arithmétique primitif. « L'esprit fétichique, dit-il, avait déjà senti le privilège normal des nombres premiers pour circonscrire mieux que les autres nos divagations spéculatives, en posant des limites naturelles à la décomposition. Cette ébauche de la discipline mentale fut de plus en plus négligée pendant tout le cours de la préparation accomplie sous le théologisme et l'ontologisme, quoique les principaux penseurs, et surtout les poètes, l'aient toujours respectée et même appliquée, mais confusément. Il appartenait au positivisme de la compléter et de la systématiser, afin de mieux régler le plus pertubateur des éléments humains, en lui posant un frein émané de ses aspirations harmoniques [1]. »

1. *Synthèse subjective*, 111.

C'est donc pour des raisons sociales de soumission volontaire d'unification, que Comte nombre tous les actes de la vie et tous les modes de l'existence, et c'est encore pour des raisons sociales qu'il choisit parmi tous les nombres, les nombres premiers, véritables limites de la spéculation oiseuse et révoltée.

On voudra bien remarquer jusqu'à quel point il reste lui-même, et combien fidèle aux principes généraux de sa philosophie, au milieu des constructions erronées ou des applications qui font sourire.

Sa théorie cérébrale s'explique amplement par l'utilité sociale qu'il y trouvait, et s'il prit l'hypothèse pour la réalité, s'il crut pouvoir dans son orgueil puiser la vérité en lui-même, ce n'est pas nous qui pouvons nous en étonner après les preuvres inouïes de confiance en lui qu'il a données; s'il créa une trinité positive, c'est surtout pour imiter le catholicisme et fortifier ainsi la puissance sociale de sa religion; s'il admit les propriétés morales des nombres ce fut pour les mêmes raisons; et partout et sans cesse, il mit en pratique sa théorie dangereuse de l'hypothèse, de la vérité utile parachevant la vérité vraie et parfois la remplaçant.

On voit que les tendances du système expliquent amplement par leur libre jeu les conceptions les plus aventurées, et j'entends non pas des tendances adventices et perturbatrices, mais les tendances profondes et saines, celles qui avaient créé la grande philosophie positive depuis la systématisation des sciences jusqu'à la religion de l'humanité.

Si Auguste Comte aboutit à des conceptions étranges, ce n'est pas pour avoir brusquement changé de méthode comme le pense Littré, c'est pour avoir subi jusqu'au bout, dans ses dernières conséquences, la logique de son propre système.

Je n'essaierai pas de défendre ces conceptions en dehors du système qui les a portées; je demande seulement qu'avant de les condamner on prenne la peine d'en comparer la plupart aux théories non moins étranges et non moins systématiques que beaucoup d'autres philosophes ont osé professer, et je suis convaincu qu'après ce rapprochement on sera disposé à plus d'indulgence.

Laissons de côté si l'on veut la localisation arbitraire des fonctions cérébrales, qui n'est qu'une erreur de doctrine ou de méthode et qui, en tant qu'hypothèse, est beaucoup moins absurde que la théorie de Descartes sur le siège de l'âme; restent les utopies, les fétiches et les nombres.

Sur les utopies on peut évidemment s'égayer, mais on serait peut-être embarrassé de dire en quoi l'utopie de la Vierge-Mère est

plus extravagante que la théorie des Animaux-Machines dogmatiquement exposée et soutenue par Descartes.

A la vérité l'hypothèse de Descartes, tout absurde qu'elle est, a été féconde parce qu'elle s'inspirait de la doctrine très scientifique du mécanisme universel; aussi a-t-elle inspiré à son tour la médecine chimique de Boerhaave comme l'organicisme de Bichat et contribué à faire de la biologie une science; celle de Comte, au contraire, a été vaine parce qu'elle prétendait régler, au nom d'une conception sociale à lui personnelle, le plus puissant et le plus précis des instincts; mais leur valeur scientifique est la même, c'est-à-dire absolument nulle.

Le fétichisme, première forme du sentiment religieux, est une tendance très humaine dont on retrouve les traces dans les religions les plus modernes, et ç'a été certainement pour le catholicisme une grande force de ne pas l'exclure du christianisme comme l'ont fait les protestants. On ne saurait donc blâmer Comte d'avoir compris que pour les intelligences simples, les volontés concrètes devaient remplacer l'abstraction des lois, et si les fétiches choisis sont étranges, s'ils sont incapables de tenir lieu des dieux chrétiens, il n'en est pas moins vrai que Comte a fait preuve de quelque psychologie en essayant de faire place au fétichisme dans le système qu'il avait créé.

Enfin la théorie des propriétés religieuses des nombres se retrouve sous des formes diverses chez beaucoup de philosophes grecs.

Pour le pythagoricien Philolaüs, le pair et l'impair sont les formes de tout nombre, et le nombre impair déterminé et fini est supérieur au nombre pair indéterminé et indéfini; l'impair a pour type l'unité, le pair a pour type la dualité ou dyade [1], et Platon a admis dans le Philèbe cette doctrine de Philolaüs. On n'aurait pas, je crois, beaucoup de peine à montrer que pour Comte comme pour les Grecs, c'est le fini, le limité, l'irréductible qui est le signe de la perfection, et qu'il s'est très probablement inspiré ici de Platon et de Pythagore, pour lesquels il professait une grande admiration. Les nombres premiers lui ont plu sans doute parce qu'ils bornent la spéculation oiseuse, mais aussi parce qu'ils représentent une des formes de l'irréductible et de l'Un.

Il n'est pas jusqu'à sa théorie de l'Unité type de la perfection absolue qui ne se retrouve dans Platon. « Platon nous le répète à chaque instant, dit M. Fouillée; en toutes choses c'est l'unité qui

1. Alf. Fouillée, *la Philosophie de Platon*, 2e vol., p. 181, 2e édit.

est le bien. Sa morale, sa politique, sa dialectique n'ont pas d'autre conclusion [1]. »

C'est donc plus haut que chez de Maistre, c'est chez Platon lui-même que l'on doit aller chercher l'origine de cette conception métaphysique du fini, du parfait et de l'Un; j'ajoute que si j'avais à m'occuper ici d'autre chose que de l'état mental du philosophe et des conceptions étranges qu'on lui a reprochées, ce n'est pas la seule ressemblance que je signalerais entre les deux systèmes d'Auguste Comte et de Platon.

On pourra donc parler si l'on veut de l'abus de l'esprit de système, de l'unification à outrance, du désir chimérique et puéril d'imiter le catholicisme, de l'usage par trop arbitraire de l'hypothèse, mais on devra d'abord reconnaître que tout système abandonné à lui-même est susceptible de pareilles chimères; ces chimères sont particulièrement choquantes quand la spéculation a la prétention de régler non seulement la théorie pure, mais la pratique sociale.

J'avoue pour ma part qu'au lieu de railler, comme il serait facile, le Grand Fétiche et les nombres premiers, j'ai trouvé plus intéressant de rechercher au milieu de ces excentricités les grandes doctrines positives d'organisation et d'unification sociales, circulant encore, trente-quatre ans après avoir été formulées pour la première fois dans le système de politique positive de 1822.

Comte a exécuté dans ses grandes lignes le plan qu'il se traçait alors; il a fondé le système politique et social qu'il rêvait de construire en 1825; il a conduit sa vie comme il eût déduit un théorème, et l'unité métaphysique qu'il voulait introduire partout, il a tenté jusqu'à sa mort de la réaliser dans son œuvre.

Notre admiration peut rompre cette unité, et s'attacher dans ce grand système à la partie la moins systématique, la philosophie des sciences; mais peu importe ce choix, pour la question de l'état mental qui nous occupe; ce que j'avais à montrer ici, c'est que dans les constructions les plus étranges où ce grand esprit s'aventura, il ne renia jamais rien de sa doctrine, qu'il ne changea pas de méthode, et que s'il abusa de la fiction, de l'hypothèse sociale et religieuse, il ne fit qu'user avec la science d'une liberté qu'il s'était depuis longtemps accordée pour des raisons d'esthétique et d'utilité.

Je voudrais maintenant, après cette analyse un peu longue, marquer sous forme de conclusion les caractères dominants de cet étrange esprit, un des plus curieux assurément que notre siècle ait produits, et qui a pu se faire taxer de folie par les profanes, tandis

1. Alf. Fouillée, *id.*, 104.

qu'il inspirait à des disciples qui n'étaient point médiocres, une foi ardente, que ni la mort, ni quarante ans écoulés n'ont pu éteindre.

II

Pour comprendre en son entier la philosophie de Comte, souvent interprétée à contre-sens, il faut, dit M. Fouillée, « se souvenir que pour le fondateur du positivisme, le point de vue philosophique par excellence fut toujours et dès le début le point de vue sociologique [1] ». C'est également ce qu'il faut se rappeler sans cesse si l'on veut apprécier impartialement tout ce qu'il y eut d'original et parfois d'étrange dans la pensée d'Auguste Comte.

Il ne fit pas de logique, avons-nous dit, il ne posa pas la question du criterium de la vérité, parce qu'il ne jugea jamais la pensée logique de l'homme que par la science faite, c'est-à-dire par son expression sociale.

Il condamna la méthode psychologique de l'observation interne, parce qu'elle avait la prétention de connaître la pensée humaine en dehors de son expression sociale, et les fonctions psychiques en dehors de la société où elles se développent et se manifestent. L'homme isolé n'était pour lui qu'une abstraction, l'individu n'avait de réalité que pour la pensée du philosophe qui le séparait arbitrairement de l'ensemble humain, et le faussait en croyant ainsi le mieux comprendre. « L'homme proprement dit, a-t-il osé écrire, n'existe que dans le cerveau trop abstrait de nos métaphysiciens. Il n'y a au fond de réel que l'humanité, quoique la complication de sa nature nous ait interdit jusqu'ici d'en systématiser la notion, terme nécessaire de notre initiation scientifique [2] ».

Une fois qu'il eut conçu son système social, il jugea, au nom de ce système, non seulement les idées générales qu'il organisait, mais toute personne et toute chose.

Sa femme, avec ses sens avides et son caractère indocile, fut un tempérament révolutionnaire et négatif; Clotilde, avec sa religiosité, eut le sens du moyen âge; les disciples qui ne voulurent pas le suivre dans ses constructions dernières personnifièrent la révolte de l'esprit contre le cœur. Il estima Lamennais tant qu'il fut un soutien de l'Église, parce que l'Église c'est l'esprit l'organisation sociale; il le méprisa du jour où il passa dans le parti de la Révolution.

1. Fouillée. *Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du Monde*, p. 356.
2. *Pol. pos.* I, 334.

Quand il fut amoureux, il se flatta que son amour, en développant ses affections sympathiques, allait fondre sa vie privée dans sa vie sociale, et dans les niaiseries qu'écrivait Mme de Vaux, il chercha, il trouva un sens social.

C'est là ce qui rend mortellement froide la correspondance de Comte, qu'il écrive à Stuart-Mill ou à sa Clotilde; on cherche un homme dans ces lettres, mais la plupart du temps l'homme se cache; il se dissimule derrière le monument systématique qu'il éleva, et malgré la passion chaude des lettres à Mme de Vaux, passion qui finit par déborder sur le système, on retrouve trop souvent dans la forme et dans l'idée le fondateur de la sociologie positive. Son style, surtout dans les derniers ouvrages, se ressent de cet état d'esprit; c'est le style d'un homme qui pense par masses, par ensembles et qui, sur les points les plus particuliers, veut toujours être systématique; c'est assez dire qu'il est rarement vivant.

Je n'irai pas jusqu'à prétendre que Comte avait supprimé en lui toute pensée individuelle, mais c'est bien là pourtant ce qu'il aurait voulu; il a tenté jusqu'à sa mort de donner une valeur sociale et philosophique à tous ses sentiments et à tous ses actes, il a cru aimer l'humanité dans Clotilde, il a cru rendre hommage au Grand Être dans ses commémorations et dans ses effusions quotidiennes; il a voulu réaliser l'unité de la vie privée et de la vie sociale, et l'on peut dire qu'il s'est attaché à aimer, à penser *socialement*.

Quand il faisait un retour sur lui-même, ce qui lui arrivait souvent, c'était sa vie sociale, son œuvre de réformateur et de fondateur, sa « mission incomparable » qu'il jugeait; jamais il n'est descendu dans son moi intime pour s'analyser et se discuter; il s'est accepté comme il avait accepté la science, sans se poser des questions complexes sur l'origine et la valeur de ses tendances profondes; l'examen de conscience lui a été étranger; il ne paraît pas avoir jamais eu l'ombre d'un remords ou d'un doute. C'est en projection sociale qu'il se voyait, sous forme de providence nouvelle; c'était lui, pensait-il, qui devait clore à jamais, par la philosophie positive, la période de crise ouverte par la philosophie négative de la Révolution.

Il serait non pas le Dieu nouveau, mais le Grand-Prêtre du nouveau pouvoir, le père spirituel des hommes, le chef incontesté de la république occidentale, et plus tard, quand « sa vie objective » serait depuis longtemps achevée, il se promettait « une vie subjective » sans fin, dans les plus lointains souvenirs de l'humanité. De grandes visions peuplaient ces rêves de gloire sociale; c'était la bannière de l'Humanité s'inclinant sur sa tombe, Clotilde représentant l'humanité sur le pavillon de l'Occident, le Panthéon retentissant du son

des orgues et du chant des fidèles, et les femmes, dignes filles de l'Humanité, glorifiant le Fondateur.

Mais ce désir de tout réorganiser, de tout confier, de tout reconstruire, suppose un orgueil infini que Comte ne dissimule jamais, et qui est certainement un des traits les plus saillants de son caractère. Que faut-il en penser? et comment juger une pareille foi dans son intelligence et dans son œuvre?

Un aliéniste ne serait pas embarrassé ici, et je vois sans peine dans quels termes il apprécierait l'orgueil de Comte, surtout s'il était convaincu, avec Moreau de Tours, que le génie est une névrose. Idées systématiques de grandeur, tel serait le diagnostic, et l'on y joindrait sans doute celui de persécution, puisque Comte se crut toujours plus persécuté qu'il ne le fut; c'est ainsi que nous verrions traiter sans façon de dégénéré supérieur ou de persécuté mégalomane l'auteur de la Philosophie positive. Je ferai grâce au lecteur de ces pauvretés, qui n'ont d'autre but que de dispenser le critique de compréhension et d'analyse.

Ce qui distingue tout d'abord l'orgueil de Comte de l'orgueil d'un mégalomane, c'est que son orgueil est justifié; l'homme qui a systématisé toutes les sciences connues de son temps, fondé la sociologie, formulé les principes de la synthèse subjective, compris le rôle organisateur que pouvait jouer la science entre l'absolutisme de l'Église et l'anarchie des raisons individuelles, celui-là reste grand parmi les grands, quelques erreurs de système qu'il ait pu commettre, quelque conception irréalisable qu'il ait pu élaborer.

Stuart-Mill le place au-dessus de Descartes et de Leibniz et Stuart-Mill n'est pas un positiviste orthodoxe.

Dès lors on ne saurait abuser contre lui des phrases où il parle de son incomparable mission et de la reconnaissance de la postérité. Il a dit tout haut et très simplement, avec une naïveté parfois extrême, cet orgueil qui avait été une partie de son génie parce qu'il avait été sa foi.

Comment s'étonner après cela qu'il ait trop parlé de ses ennemis, qu'il se soit pris pour l'objet de trop de conspirations et de trop de rancunes? c'était la conséquence inévitable de son orgueil et de l'opinion qu'il avait de lui.

D'ailleurs, si au lieu d'isoler Comte on le remet à sa place, parmi les hommes de sa génération, on s'aperçoit qu'il n'y détonne nullement par sa foi, on le comprend et on l'excuse dans les exagérations de son orgueil.

Au moment où il commençait à penser, l'œuvre de la Révolution était beaucoup trop récente pour qu'on pût y démêler ce qu'elle

avait apporté de positif; en revanche, les meilleurs esprits, Lamennais, de Maistre et Bonald, voyaient très bien ce qu'elle avait détruit; révolutionnaire était synonyme de négatif. Ainsi qu'il arrive toujours d'après une loi formulée dans la suite par Comte lui-même, le mouvement de réorganisation, toujours plus lent que le mouvement de décomposition sociale, ne s'apercevait pas encore.

Aussi chacun se croyait-il appelé à donner la formule de la société future : de Maistre proposait un retour à l'unité théologique du passé, Comte voulait substituer au pouvoir de l'Église le nouveau pouvoir spirituel de la science, et les saint-simoniens prétendaient eux aussi organiser ce nouveau pouvoir. Tous éprouvaient le même besoin de dogmatisme et d'unité, mais ceux qui parlaient au nom de la science et d'un pouvoir spirituel non encore éprouvé, avaient une foi sans borne dans la religion nouvelle qu'ils annonçaient.

Saint-Simon, qui fut un moment le maître de Comte, se proclamait « le véritable pape », le vicaire de Dieu sur la terre; il écrivait un « nouveau christianisme ». Son disciple Enfantin se prit pour l'homme-Dieu et voulut être à la fois Isaac, Jésus et Grégoire VII. A côté de ces prétentions celles de Comte ne choquent plus; il était de cette grande famille de croyants, il subit les mêmes influences, il eut la même foi sociale dans son œuvre et dans sa mission.

C'est par ces traits de caractère que Comte se rattache, non seulement aux socialistes de 1830, mais même aux romantiques. Comme eux il est hanté par l'idée des hommes prédestinés; il veut, lui aussi, être l'homme de Dieu; il se croit appelé à ce rôle « par l'ensemble des destinées humaines »; il parle de sa mission comme si elle lui avait été dévolue par le destin.

Chez cet héritier positif de Descartes et de Bacon, chez ce savant utilitaire, il y a parfois des ressemblances imprévues avec ces hommes-providence, héros de roman ou de drame, dont Monte-Cristo est un des types. Il y a du romantisme dans cette idée de l'homme fatal, dans cette absence de psychologie personnelle, dans cette projection sociale de soi-même, dans cette conception d'une vie de conquête et d'action, dans les grandes visions puériles de gloire et d'immortalité, et jusque dans l'admiration très sincère de Comte pour le moyen âge et son art.

Je n'ai pas l'intention de diminuer par des comparaisons de ce genre la valeur de la pensée de Comte; je veux simplement faire voir que sa foi dans sa mission, sa confiance extrême s'expliquent en partie par l'époque où il commença de penser. Si l'on fait la part du milieu et du temps dans les extravagances que j'ai citées, je

doute que l'orgueil de Comte paraisse supérieur à celui de la plupart des hommes de génie.

Je n'hésite donc pas à dire qu'il ne donna des signes de folie ni dans sa foi sociale, ni dans la haute opinion qu'il prit de sa valeur, ni dans les conceptions étranges qu'il enfanta sur la fin de sa vie. Il resta dans tout cela d'accord avec lui-même ou avec son temps.

Il avait été fou, cependant, maniaque d'après le diagnostic d'Esquirol, et trois fois au moins il fut menacé de rechute, mais j'ai montré comment il évita tout retour offensif de la maladie et quelle preuve de raison il donna dans la façon dont il lutta contre elle. Tout ce qu'on peut conclure de sa maladie mentale et de ces menaces, c'est qu'il avait un tempérament névropathique et qu'il fut pendant longtemps exposé aux congestions cérébrales. Cela non plus ne suffit pas pour faire un fou. Reste le mysticisme avec les hallucinations et les extases; sur ce point la discussion est plus délicate. Le mystique croit d'ordinaire à la possibilité de connaître directement le vrai par l'amour, il admet la clairvoyance du cœur, et quand le quiétisme s'ajoute au mysticisme, il se complaît dans la paix de l'amour divin, forme suprême du bonheur; mais jusque-là le mystique n'est pas fou; il ne le devient que s'il est dupe des hallucinations qui peuplent ses extases, et qui soutiennent son amour.

Or, Auguste Comte ne crut jamais à la signification objective de ses hallucinations; bien mieux, il les gouverna, il les produisit à volonté, il choisit celles qui lui plaisaient le plus pour les évoquer suivant les moments et les jours, il les « systématisa », comme il dit. Sans doute le fait d'être halluciné n'est pas lui-même normal, mais nous ne devons pas oublier que Comte voulut l'être, et qu'il employa pour le devenir des moyens très conscients, des procédés très rationnels. L'hallucination ne lui vint pas du dehors à la suite d'une lésion cérébrale, elle obéit à ses désirs, à sa volonté, aux procédés très logiques qu'il employa. S'isoler — fermer les yeux — penser longuement à tous les détails du costume et de la physionomie d'une personne aimée, ce sont là des moyens qui réussiraient souvent, même chez des esprits très sains, pour transformer une image intense en hallucination véritable.

Je ne crois donc pas qu'on puisse tirer parti contre Comte de ses hallucinations et dire que dans son mysticisme il a donné des preuves de folie. Sur le mysticisme lui-même on peut faire de grandes réserves.

Comte n'a jamais prétendu substituer à la connaissance logique les intuitions du sentiment, il n'a vu dans l'amour qu'un état d'âme favorable à la compréhension logique de sa doctrine. Si le mysti-

cisme n'était qu'une théorie de la connaissance, on pourrait dire, avec des textes à l'appui, que Comte fut toujours l'ennemi du mysticisme.

Il fut plutôt quiétiste, c'est-à-dire qu'il se complut dans la paix de l'amour pur et crut y trouver le souverain bonheur : il conçut la vie comme une longue prière, il déclara qu'on se lasse d'agir et non d'aimer, il s'astreignit à certaines pratiques de chasteté, d'austérité, d'ascétisme pour se rapprocher de l'idéal de vie surhumaine qu'il avait conçu ; c'est à cette conception du bonheur que se réduit son mysticisme.

Encore convient-il de remarquer qu'il ne s'abandonna jamais librement à l'amour pur et qu'il mit en œuvre tous les sophismes pour se persuader qu'il restait toujours d'accord avec sa doctrine de vie et d'action. Il commença par confondre l'amour stérile des extases avec l'amour fécond de l'humanité ; il donna à l'humanité la forme symbolique de Clotilde, il osa dire que la prière à haute voix était plus morale que la prière muette parce qu'elle était une des formes de l'action ; il se paya de mots, d'analogies lointaines, plutôt que de s'avouer qu'il ne pouvait unir deux tendances aussi opposées que le quiétisme et l'esprit social.

J'ai dit ce qu'il y avait de chimérique dans la tentative et ce qu'il y eut de puéril dans les compromis ; mais encore faut-il tenir compte au philosophe de ces efforts très sincères, sinon heureux, qu'il fit pour maintenir jusqu'au bout l'unité logique de sa pensée et de sa vie.

Nous pourrions dire qu'il lutta autant qu'il put contre le mysticisme qui, après avoir envahi la vie, menaçait le système, en essayant par un vain effort de synthèse de le rendre social.

Dans quelle mesure peut-on admettre une connexion quelconque entre ce mysticisme de la fin et la folie bien caractérisée du début? C'est ce qu'il est bien difficile de dire. On peut évidemment penser que le tempérament névropathique de Comte favorisa les exaltations du sentiment et de l'imagination, mais ce n'est là qu'une hypothèse et nous ne devons pas oublier que le mysticisme de Comte prit, comme il arrive toujours, sa véritable source dans la sexualité ; l'amour sensuel de Clotilde en fut la principale cause.

On ne peut donc pas dire qu'Auguste Comte ait été fou après 1826 ; la folie qui dura dix mois ne réapparut plus ; tout ce qu'on peut signaler chez lui, c'est une diathèse maniaque, des menaces de rechute, et le mysticisme dont nous avons fait l'histoire ; mais tout cela n'est pas la folie. Ce qui est admirable chez ce névropathe et ce mystique, c'est le développement de la pensée abstraite, en dépit

des menaces continues qui venaient du tempérament nerveux et maladif de l'homme. Pendant vingt ans, de 1826 à 1845, Comte sentit toute la cohérence logique de son système exposée à la plus irrémédiable des ruines par un retour possible de la manie; il triompha du danger par des prodiges de raison et de volonté, par un régime mental et physique qu'il suivit religieusement, et il arriva à écrire, malgré la manie toujours menaçante, le chef-d'œuvre de logique et de clarté qu'est le *Cours de Philosophie positive.*

Après 1845 un autre danger le menace; la passion la moins sociale, la plus stérile, s'est fait jour dans l'âme de ce conquérant, de cet héritier de Descartes et des encyclopédistes, et cette passion il ne la vaincra pas, mais il n'en continue pas moins à édifier le système social qu'il a conçu, il le pousse jusqu'à ses dernières conséquences d'organisation ou d'unification et quand le mysticisme se fait envahissant, il le repousse ou se persuade par de puérils sophismes que son mysticisme peut être une source d'action.

Sa raison s'était défendue contre les atteintes brutales de la folie; elle lutta avec moins de succès contre les atteintes plus perfides du sentiment, mais elle resta logique, synthétique jusqu'au bout, et comme elle ne pouvait triompher du mysticisme, elle le systématisa.

Je n'ai pas l'intention de traiter en terminant l'éternelle question des rapports du génie et de la folie; c'est l'âme de Comte que j'ai essayé de comprendre et rien n'a été plus loin de ma pensée que d'attaquer ou de défendre les célèbres thèses de Moreau de Tours et de Lombroso. Je voudrais seulement les confronter avec le cas bien connu d'Auguste Comte. La théorie n'a besoin que d'être rappelée; Lombroso et Moreau admettent que le génie ne s'accorde pas avec une parfaite santé mentale, que la névropathie en est la condition, et plus audacieux encore que Moreau, Lombroso croit pouvoir dire que le génie est une forme larvée de l'épilepsie.

Sur le cas d'Auguste Comte il n'a pas hésité; il a cité le fondateur du positivisme parmi les hommes de génie qui justifient sa thèse, et voici les affirmations au moins étranges qu'il se permet : « Le grand Auguste Comte, l'initiateur de la philosophie positive, fut soigné dix ans par Esquirol; il guérit, mais pour répudier sans motif sa femme qui l'avait sauvé. Plus tard, il se crut *apôtre* et *pontife* d'une religion matérialiste, lui qui avait voulu abolir tout sacerdoce. Dans ses œuvres, on remarque de véritables idées de maniaque, comme cette prophétie d'après laquelle il sera un jour possible à la femme de se féconder sans le secours du mâle[1]. »

1. Lombroso. *L'homme de génie*, 1re édition, p. 96.

On pourrait discuter déjà sur le caractère comitial de ces divers symptômes, mais cette discussion est superflue puisque M. Lombroso n'a guère avancé que des erreurs. Comte ne fut pas soigné *dix ans* mais *sept mois et demi* par Esquirol; il ne répudia pas sa femme, il refusa de la reprendre après sa quatrième fugue; ce ne fut pas aussitôt après sa guérison, mais seize ans plus tard; il ne manquait pas de motifs pour lui en vouloir, car il avait été bien souvent trompé ou quitté; il ne fonda pas une religion matérialiste, mais sociale, il était au contraire l'ennemi de tout matérialisme; il n'a jamais songé à abolir le sacerdoce, mais à substituer au pouvoir théologique le pouvoir de la science, en conservant toutes les formes de l'Église; enfin, ce n'est pas une idée incohérente de maniaque, mais une utopie systématique que celle de la vierge-mère.

Je prends la liberté de proposer respectueusement ces quelques rectifications à M. le professeur Lombroso.

La conséquence c'est qu'on ne peut songer à présenter Comte comme un aliéné de génie, écrivant pendant le cours de sa folie d'admirables chefs-d'œuvre de logique et de raison; la vérité est moins merveilleuse : Comte à été fou en 1826, mais il a guéri rapidement et n'a jamais eu d'anormal que le tempérament que j'ai étudié.

Ce tempérament a-t-il au moins quelque rapport avec celui des comitiaux? Certainement non, à moins qu'on ne fasse de l'épilepsie la plus vague et la moins délimitée des névroses. Pour quiconque ne tient pas à justifier à tout prix une thèse, la manie de 1826, les menaces de rechute de 1838, 1842 et 1845, l'amour mystique de Clotilde, ne sont pas des manifestations atténuées du haut-mal. L'épilepsie, même larvée, se caractérise par des troubles précis, par des amnésies symptomatiques, par des délires subits, des violences, des fugues, et nous ne trouvons rien d'analogue dans la vie et dans la pensée de Comte. Ce ne fut ni un génie épileptique ni un génie épileptoïde; ce fut pendant dix mois un maniaque, et un névropathe pendant toute sa vie.

Mais c'est encore assez pour la thèse plus générale que la névropathie est la condition du génie, et pas plus que Lombroso, Moreau de Tours n'a oublié de citer Auguste Comte. « Il a été frappé, dit-il en 1826, d'aliénation mentale. La maladie a duré plus d'une année. Ce fut deux ans après cet accident que Comte appelait sa *crise cérébrale* qu'il publia son *Cours de Philosophie positive*, fruit de quatorze années de travail [1] ».

1. Moreau de Tours, *Psychologie morbide*, p. 530.

Je relève encore ici une erreur; le cours de philosophie n'a fini de paraître qu'en 1842, c'est-à-dire seize ans après la crise, et il a été composé tout entier après la guérison de Comte, qui n'en avait conçu que le plan avant 1826; les faits sont moins étranges que Moreau de Tours ne le pense; il me paraît, lui aussi, les tirer un peu au merveilleux. Peu importe d'ailleurs dans l'espèce; la coexistence du génie et de la névropathie n'est pas contestable chez Auguste Comte, et nous pouvons nous demander quel est le sens et la valeur de cette coexistence. Est-elle fortuite ou non? A cette question Moreau de Tours et Lombroso répondent par application de la méthode de concordance, c'est-à-dire par la statistique; ils énumèrent donc tous les cas où le génie leur paraît s'être allié avec la névropathie et leur liste est très longue, je le reconnais, mais leur énumération est moins probante qu'ils ne pensent, car elle repose tout entière sur le plus factice et le plus arbitraire des procédés.

Ce procédé est fort simple; il consiste à reconnaître du génie à un grand nombre d'inconnus qui n'ont d'originalité que celle de leurs tares mentales, à omettre des génies incontestés qui n'étaient pas fous, et à considérer comme des signes de folie ou de névropathie les accidents les plus ordinaires de la vie mentale. Si l'on ajoute que Moreau de Tours et Lombroso indiquent rarement leurs sources, qu'ils accueillent avidement tous les potins sans les distinguer de l'histoire, on se fera une idée exacte de la rigueur de leurs méthodes et de la valeur de leurs résultats.

Admettons cependant pour un moment que la coexistence du génie et de la névropathie ne soit pas fortuite. Comment faudrait-il l'interpréter? Moreau de Tours fait à ce sujet une hypothèse qui eut de son temps un certain succès. « L'état névropathique, dit-il, apporte nécessairement avec lui dans l'organisme un nouvel élément de vie, imprime une impulsion inaccoutumée au jeu des organes ou des appareils organiques spécialement chargés des manifestations nerveuses; d'où suractivité de l'âme, lorsque l'appareil intellectuel est plus particulièrement affecté, suractivité du mouvement lorsque c'est l'appareil musculaire [1]. »

C'est donc par ce que les névropathies exaltent la vie cérébrale, suractivent l'âme, qu'elles conditionnent le génie d'après l'auteur de la *Psychologie morbide*.

Pour que l'explication fût au moins plausible, il faudrait d'abord démontrer que toutes les névropathies se caractérisent par une exaltation des facultés. Moreau de Tours s'y est essayé en effet et il a

1. Moreau de Tours, *op. cit.*, p. 384.

cru trouver un excès de vitalité intellectuelle, une période d'excitation au début de toutes les maladies mentales, mais c'est là une vue systématique que l'expérience ne vérifie pas et qu'aucun aliéniste ne défend plus. L'assimilation de la névropathie et de l'excitation fût-elle exacte, nous ne devrions pas pour cela nous faire des illusions sur la valeur logique de l'explication proposée. Parler d'un nouvel élément de vie, d'une impulsion inaccoutumée, d'une suractivité de l'âme, c'est se payer de mots, mais ce n'est pas résoudre le problème. La théorie des rapports de la folie et du génie repose donc sur des faits mal étudiés, sur des hypothèses injustifiées, et aboutit finalement à des explications vaines à peine capables de satisfaire le plus accommodant des métaphysiciens.

Le cas d'Auguste Comte pourrait, j'en conviens, la confirmer si elle avait déjà quelque consistance; mais tant que la coexistence de la névropathie et du génie ne sera pas établie par des enquêtes sérieuses, nous aurons le droit de ne voir ici qu'une coïncidence. A plus forte raison ne chercherons-nous pas à expliquer cette coïncidence par la vague physiologie de Moreau de Tours.

La statistique et la physiologie ne nous renseignent donc pas sur la parenté du génie et de la folie, mais, parents ou non, les deux états coexistent parfois, et dès lors la psychologie individuelle peut étudier leurs réactions réciproques; on entrevoit alors deux solutions peu hardies. Parmi les hommes de génie névropathes, les uns présenteront dans leurs conceptions, dans leurs associations d'idées, certains caractères étranges et devront peut-être à leur névropathie une part de leur originalité; mais quand le génie d'un névropathe est fait de claire raison, de saine logique et de puissance dans l'abstraction comme le génie de Comte, j'estime que la névropathie n'est pas une condition mentale de la supériorité, et je dirais volontiers que si Auguste Comte a été un grand philosophe, c'est grâce à sa volonté, à sa raison et malgré qu'il ait été fou.

Évidemment ces conclusions ne préjugent rien de la parenté biologique des deux phénomènes et le problème reste tout entier; mais, comme il n'est pas résolu, comme il ne paraît pas sur le point de l'être, c'est à cette opinion toute psychologique et d'ailleurs peu paradoxale que je demande la permission de me tenir.

Dr G. Dumas.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

E. Préaubert. La vie mode de mouvement. *Essai d'une théorie physique des phénomènes vitaux.* — Paris, Alcan, 1897.

« La vie a pour substratum non pas la matière pondérable, mais l'éther; elle possède, en conséquence, des affinités très étroites avec l'électricité et le magnétisme. Je me suis efforcé de *démontrer* que cette interprétation est seule capable de rendre un compte exact de l'universalité des phénomènes biologiques » (Préaubert, av.-propos). Elle est immédiate, cette démonstration annoncée par l'auteur; la voici tout entière dans une phrase de l'introduction : « L'être vivant est, pour ainsi dire, démontable en une série de mécanismes merveilleusement appareillés et fonctionnant avec une harmonie parfaite. Mais il ne faut pas s'y méprendre, il n'est pas que cela. Entre tous ces mécanismes existe un lien commun que la mort détruit brutalement. *Le cadavre n'est pas autrement construit que l'être vivant* et, cependant, il est à jamais chose inerte. Ce lien c'est la vie. » Admettez ce qui est souligné dans la phrase précédente, et le problème est résolu; la vie est un phénomène physique et non chimique, puisque par définition même, la physique est l'étude des phénomènes qui n'apportent pas de changements permanents dans la nature des corps. La vie, capable d'animer un cadavre sans changer sa constitution, est donc bien un phénomène physique. Malheureusement pour la thèse de M. Préaubert, il n'y a plus aujourd'hui beaucoup de gens disposés à admettre son affirmation que *le cadavre n'est pas autrement construit que l'être vivant*; et cette affirmation est la base du livre tout entier; si elle est erronée, le livre tombe.

« L'hypothèse chimique est une impasse dans laquelle tout effort d'éclaircissement doit nécessairement échouer » (p. 18). M. Préaubert le démontre le plus simplement du monde : d'abord, les partisans de l'hypothèse chimique ont pour grand argument que la vie ne peut subsister que dans les corps albuminoïdes : « or, tout corps albuminoïde n'est pas forcément animé »; donc la vie est d'ordre physique. Cela saute aux yeux.

Bien plus, l'auteur l'établit en commençant : *la clef de la vie, c'est la mort.* Et bien! « est-ce que l'hydrogène et l'oxygène meurent? Est-ce qu'un alcool, une aldéhyde subissent la mort? Les corps chimiques, affirme M. Préaubert, se décomposent, se transforment,

mais ne meurent pas ». Donc il n'y a pas de mort en chimie, donc la vie est un phénomène physique. Comment n'y avions-nous pas songé plus tôt?

« Tout les germes, tous les œufs, au début, ont *une même structure, une même composition chimique*, ou sensiblement, et cependant leur développement donne naissance à des êtres totalement différents; c'est que le protoplasme renferme en puissance, sous forme de mouvements documentaires, toute l'histoire en abrégé de l'ancêtre producteur de l'œuf. » Et voilà! Toutes les questions de la biologie sont expliquées lumineusement; il suffisait de remarquer que le cadavre a la même structure que l'être vivant, et que l'œuf de poulet a la même composition que l'œuf d'oursin.

Je pense que ce court résumé suffit à convaincre; il restera peut-être encore cependant un point obscur dans l'esprit du lecteur. Comment comprendre la morphogénèse dans l'hypothèse physique? Tout simplement par des phénomènes analogues empruntés à l'électricité. Le tonnerre en boule explique admirablement l'apparition de la vie et je ne puis mieux terminer cette trop courte analyse que par la citation suivante : « Au début, alors qu'aucune matière protoplasmique n'existait encore, les globes de feu étaient les seuls véritables habitants de l'immense étendue de l'atmosphère et de la surface terrestre. Beaucoup d'entre eux ont dû exploser avant d'arriver au but pour lequel ils étaient destinés. Du reste, ne voyons-nous pas chez les êtres vivants cette immense prodigalité de spores, de graines, d'œufs perdus, pour un petit nombre de survivants, justifiant cette parole célèbre : *il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus*. Mais quelques-uns ont pu condenser les éléments de l'air et se constituer ainsi un support suffisamment stable pour pouvoir évoluer; et alors, alourdis par la condensation même, ils ont roulé vers la terre, entraînés par les premières pluies dans les premiers océans dont ils sont devenus les hôtes. La vie, en effet, s'est d'abord propagée dans la mer pour gagner ensuite les terres plus tardivement émergées » (p. 169).... « L'idée de rattacher les débuts de la vie à l'évolution de la foudre globulaire pourra bien paraître étrange et paradoxale » (p. 170). Je ne trouve pas; seulement, il fallait y songer.

FÉLIX LE DANTEC.

Costantin. LES VÉGÉTAUX ET LES MILIEUX COSMIQUES (*Adaptation, Évolution*). — 1 vol. de la Bibliothèque Scientifique Internationale, Alcan, 1898.

Voici un livre qui intéressera au plus haut point les philosophes soucieux de la question de l'origine des espèces ; il les intéressera d'autant plus que les exemples choisis par l'auteur pour démontrer l'hérédité des caractères acquis et la fixation des variations sont d'une simplicité incroyable et ne demanderont pour être compris

aucune connaissance de la botanique. Les exemples sont même tellement simples, étant donnée l'importance des résultats auxquels ils conduisent, que l'on s'étonnera à chaque instant de voir que des observations si faciles et si fécondes n'aient pas été faites plus tôt.

Dans les quatre parties de son livre, M. Costantin étudie successivement les variations des végétaux sous l'influence de la chaleur, de la lumière, de la pesanteur et de l'humidité (marécages, vie nageante, vie submergée) ; mais la première partie est celle qui présente le plus grand intérêt et qui conduit aux conclusions les plus générales. La chaleur est en effet, de tous les facteurs de l'évolution végétale, celui dont l'influence est le plus immédiatement évidente, et la comparaison des flores des zones polaire, tempérée et équatoriale conduit très facilement à la démonstration de l'hérédité des caractères acquis. Mais, l'auteur le fait remarquer en commençant. « la coïncidence des flores et des zones de chaleur n'est pas absolue ; la végétation ne dépend pas seulement de la chaleur, l'humidité intervient également d'une manière marquée et l'on peut dire, sans se tromper beaucoup, que c'est à l'association de ces facteurs que le monde des plantes doit sa variété [1] ». Il faudra donc se mettre dans des conditions d'humidité comparables pour pouvoir faire des observations fructueuses sur l'influence de la chaleur dans la végétation.

Voici la remarque, infiniment simple et facile à faire, qui est le point de départ de tout le premier livre :

« L'observateur qui voyage à travers les plaines arctiques est surtout frappé par un fait très saillant, c'est l'absence de forêts. Les plantes ligneuses sont en très petit nombre ; quelques saules rabougris, quelques bouleaux nains rampent à la surface du sol. Les végétaux herbacés sont, par contre, prédominants : ils sont presque toujours de petite taille, formant des touffes serrées ou couchées sur le sol ; ces plantes atrophiées par le froid ont souvent l'aspect de mousses, et l'on peut s'y tromper au premier aspect quand elles ne sont pas fleuries. La durée de la vie des représentants de cette flore est également très caractéristique ; tandis que dans nos pays tempérés, les végétaux qui vivent seulement une ou deux années sont très nombreux, ici ils sont excessivement rares, et on les cite (*Kœnigia Islandica*, *Gentiana nivalis*, annuels ; *Draba crassifolia* bisannuel) ; presque toutes les espèces sont vivaces, c'est-à-dire installées à poste fixe, pour un nombre variable d'années. On ne trouve donc pas dans ces pays glacés la végétation éphémère mais variée de nos contrées ; les plantes sont là comme agrippées au sol sur lequel elles mènent une vie misérable. La période pendant laquelle la vie se réveille, après la longue torpeur de l'hiver, est très brève ; le végétal n'a donc qu'à se hâter [2] s'il veut avoir le temps de fleurir et de fructifier pendant la

1. Costantin, p. 22.
2. Il est regrettable que l'auteur, pour rendre son exposition plus frappante, ait adopté ce langage téléologiste imagé, dont il est si facile de se passer,

trop courte belle saison; on serait tenté de dire qu'il semble le comprendre, car il épanouit ses fleurs dès que le printemps arrive, cherchant à utiliser ainsi toute la période chaude que la nature met à sa disposition [1]. »

C'est tout le contraire, pour la même zone glaciale, dans les profondeurs de l'océan :

« A la place des pygmées, des nains de la terre ferme, la mer nous révèle les géants du règne végétal. C'est en effet dans les régions polaires que s'observent les plus grandes algues connues [2]. »

On trouve une antithèse complète entre la flore tropicale et la flore polaire; les continents portent des végétaux immenses, tandis que dans les mers de l'équateur, les algues sont relativement petites et ne rappellent en rien les géants de la flore polaire.

N'importe quel voyageur a pu faire les remarques précédentes qui semblent banales; M. Costantin nous en donne une interprétation à la fois très simple et très féconde. Suivons-le par exemple dans l'étude de la variation de la durée de la vie des plantes. MM. Bonnier et Flahaut ont constaté que les plantes annuelles ou bisannuelles forment, aux environs de Paris, environ la moitié de la flore régionale; cette proportion décroît quand on monte vers le pôle; elle n'est plus que d'un quart aux environs de Listad (à 61°,40 de latitude); au Spitzberg et au Groenland il n'y a plus que des espèces vivaces. D'autre part, sur les Alpes, M. Bonnier a constaté que la proportion des plantes annuelles et bisannuelles, qui est de 60 pour 100 de 200 mètres à 600 mètres d'altitude, n'est plus que de 6 pour 100 au dessus de 1800 mètres. Voilà des résultats tout à fait comparables. Bien plus, une *même espèce* végétale, annuelle dans la plaine, devient vivace sur les hautes montagnes.

C'est que, dit M. Costantin, la période de l'année assez chaude pour permettre la végétation, étant très courte dans les pays froids, *la plante n'a plus le temps de fleurir la première année.* Or, quelles que soient d'ailleurs les raisons immédiates de ce fait, les horticulteurs savent rendre une plante vivace en l'empêchant mécaniquement de fleurir. Il est donc fort compréhensible que les pays froids allongent la durée de la vie des plantes.

Une variation acquise sous l'influence du climat est-elle héréditaire? Voici un exemple qui ne laisse aucun doute à ce sujet :

« En 1852, Schübeler, agronome norvégien, eut l'idée de semer dans le nord de la presqu'île scandinave des graines de céréales qui avaient été récoltées à Hohenheim, près de Stuttgart. La première récolte ne fut obtenue qu'au bout de cent vingt jours; la culture fut poursuivie les

pour raconter les résultats passifs de l'adaptation par sélection naturelle. Cela n'aurait pas d'inconvénient si les néo-lamarckiens n'avaient une tendance marquée à prendre pour argent comptant ce qui n'est qu'une élégante métaphore et à mettre l'*effort* au début de toute variation adaptative.

1. Costantin, p. 23.
2. Costantin, p. 24

années suivantes; en 1857, il sema des graines recueillies par lui en 1855 et constata avec étonnement qu'il pouvait récolter les graines (qui étaient plus pesantes) au bout de soixante-dix jours. En cinq années la plante s'était donc accommodée au climat et était susceptible de mûrir cinquante jours plus tôt qu'avant. Pendant ce temps, des graines de la même variété, semées à Breslau, exigeaient pour mûrir une période de végétation de cent vingt-deux jours.... L'expérience de Schübeler a été poussée plus loin. Si au bout de quelques années on vient à semer en Allemagne les graines récoltées en Scandinavie, qui sont plus lourdes, les plantes ainsi obtenues *fructifient beaucoup plus tôt que leurs congénères d'Allemagne et elle gardent leur forte densité* [1]. » Donc, une variation obtenue sous l'influence de certaines conditions climatériques est conservée héréditairement dans des conditions *autres* que celles qui ont déterminé son apparition. Et si le nouveau caractère acquis n'est pas nuisible à l'espèce dans ces nouvelles conditions, il semble qu'il n'y ait aucune raison pour qu'il disparaisse ensuite; cependant : « M. Bonnier a suivi les variations d'un *Teucrium* sur la montagne et dans la plaine. Il a vu ainsi qu'un certain nombre de caractères nouvellement acquis par le transport sur les hauteurs disparaissent *au bout du même temps* lorsqu'on replace la plante dans son milieu primitif [2] ». Il me semble qu'il serait dangereux de généraliser, comme M. Costantin a une tendance à le faire, ce résultat de M. Bonnier; il est toujours difficile de connaître *tous* les facteurs qui agissent dans la sélection naturelle et l'on s'expose à des erreurs quand on raisonne sur l'ensemble de ces facteurs comme si on était sûr qu'on les connaît tous; peut-être, dans l'expérience sur les *Teucrium*, y avait-il parmi les caractères acquis sur la montagne des particularités nuisibles à la vie en plaine, et alors il est naturel que ces particularités aient disparu, mais on doit considérer comme possible le maintien d'un caractère obtenu dans certaines conditions, même au cours d'un petit nombre de générations, lorsque, dans les conditions nouvelles où l'espèce est transportée, ce caractère est purement indifférent et non nuisible [3]. Que les caractères *s'acquièrent* [4] petit à petit au cours des générations successives, cela est néanmoins hors de doute et c'est l'hérédité de ces caractères acquis qui explique la formation des espèces.

M. Costantin étudie, dans son premier livre, bien d'autres phénomènes de variation sous l'influence de la chaleur, mais je ne puis les passer en revue dans cette courte analyse. Je rappelle seulement l'explication qu'il donne de l'antithèse existant entre le gigantisme des

1. Costantin, p. 48.
2. Costantin, p. 50.
3. Voy. *Revue philosophique* de novembre 1897 les observations rapportées par Cope à ce sujet : *Les théories néo-lamarckiennes*.
4. Voir la définition des caractères acquis dans *Evolution individuelle et Hérédité*. Bibl. Sc. Internationale.

algues marines et le nanisme des espèces terrestres dans les régions polaires :

« Les basses températures de l'eau de mer dans les régions froides sont très favorables à la nutrition des algues... à mesure que la température s'abaisse, la richesse de l'eau en acide carbonique et en oxygène devient plus grande. Or on sait que les plantes se nourrissent surtout de matières gazeuses et principalement d'acide carbonique ; il en résulte donc que l'algue, quand la température s'abaisse, se trouve environnée d'un milieu de plus en plus riche, de plus en plus nourricier. La fonction qui préside à cette nutrition (à la décomposition de l'acide carbonique) n'est d'ailleurs pas abolie par le froid. Les expériences de M. Jumelle sont très probantes à cet égard ; elles ont trait, il est vrai, à des plantes terrestres, mais leur portée n'en est pas moins générale : elles ont établi que, tandis que la respiration des lichens est supprimée à de très basses températures, leur assimilation chlorophyllienne [1], c'est-à-dire leur nutrition, n'en continue pas moins jusqu'à 50° [2]. » C'est donc ici une question d'abondance alimentaire et non un problème dans lequel la température joue un rôle immédiat.

M. Costantin considère comme *variations brusques* les variations étudiées dans son premier livre sous l'influence de la chaleur et du climat : « Ce n'est certes pas une longue durée qui a manqué aux êtres vivants pour leur évolution, car, selon les calculs de Thomson, la terre était déjà assez refroidie, il y a cent millions d'années, pour permettre l'apparition de formes animées à sa surface.

« Si l'on a pu dire que ce nombre immense de siècles ne suffirait pas pour permettre l'évolution telle que la conçoit Darwin, s'appuyant sur des variations très faibles, se produisant au hasard sur un petit nombre d'individus, il n'en est plus de même si l'on tient compte de l'action du milieu qui produit des *variations brusques, souvent considérables en un laps de temps très court*, variations qui atteignent tous les individus et qui se produisent dans une direction bien déterminée [3]. »

Voilà une conclusion qui peut sembler un peu extraordinaire ; que les variations dues à l'action climatérique soient brusques, cela est à peu près admissible au point de vue morphologique ; mais la variation n'est *acquise* qu'au bout de quelques générations, c'est-à-dire que l'adaptation est progressive, même quand la forme définitive semble atteinte dès le début ; autrement dit, la plante qui est naine dans certaines conditions de milieu dès la première génération, serait normale si on la transportait ailleurs, tandis qu'au bout de quelques générations

1. Le mot assimilation chlorophyllienne me semble erroné, comme j'ai essayé de le montrer dans *Pourquoi l'on devient vieux* (*Revue philosophique* 1897). C'est un phénomène de la condition n° 2, mais préparant des réserves pour une assimilation ultérieure.

2. Costantin, p. 75.

3. Costantin, p. 81.

le caractère du nanisme est chimiquement acquis[1] et transmissible indépendamment du milieu; mais enfin, cela peut n'être qu'une question de définition. Il semble plus difficile d'admettre avec l'auteur que ces variations brusques sont *considérables* en un temps très court, et que cela explique la formation rapide des espèces. Somme toute, les variations étudiées dans le premier livre sont morphologiquement faibles (sauf la dimension totale de la plante) et portent plutôt sur des caractères de durée qui n'ont rien de bien essentiel. Elles sont, dans tous les cas, moins considérables que les variations fortuites étudiées par Huxley[2] (formation de la race de moutons ancons par sélection artificielle), variations fortuites par lesquelles il est bien difficile d'expliquer la merveilleuse adaptation des espèces compliquées et supérieures.

La sélection naturelle, appliquée aux individus polyplastidaires, ne suffit certainement pas à faire comprendre l'allongement du cou de la girafe, millimètre par millimètre. Il n'en est plus de même quand on applique le merveilleux principe de Darwin, non plus aux individus eux-mêmes, mais aux plastides qui les constituent; ce principe a alors pour conséquence l'assimilation fonctionnelle[3] dont la loi de Lamarck est un résultat, la cinétogénèse de Cope[4]. Alors l'objection de Nägeli tombe d'elle-même, car si un animal à cou court s'est reproduit pendant un grand nombre de générations dans un milieu où il avait besoin d'allonger le cou constamment, son cou s'est allongé progressivement par cinétogénèse, ce qu'explique parfaitement le principe de Darwin appliqué aux éléments histologiques; le même principe appliqué ensuite aux individus, explique que seuls aient prospéré ceux qui avaient le cou le plus long. On met souvent en opposition les principes de Lamarck et de Darwin; les lamarckiens et les darwiniens sont en lutte constante et en réalité le principe de l'hypertrophie par l'usage est une conséquence directe de la sélection naturelle appliquée aux éléments de l'organisme en cours d'évolution.

La sélection naturelle appliquée tantôt aux éléments cellulaires, tantôt aux individus, permet ainsi d'expliquer les résultats de l'influence du milieu que M. Costantin résume, en ce qui concerne les faits dont nous nous sommes occupés ici, de la manière suivante : « Transportée accidentellement dans les régions froides, une plante herbacée qui ne vit qu'une année dans les régions tempérées n'a plus pour mener à terme sa floraison et sa fructification qu'une période très courte de végétation; il est donc peu vraisemblable qu'elle pourra conduire ses graines jusqu'à maturité; elle devra donc, puisqu'elle ne peut plus normalement se reproduire, disparaître ou se modifier. La modification

1. Voir *Évolution individuelle et hérédité*, *op. cit.* *La variation apparente et la variation vraie.*
2. Huxley. *L'origine des espèces*, Paris, 1892.
3. *Évolution individuelle et Hérédité*, chap. X.
4. Voir *Les théories néo-lamarckiennes* (*Rev. phil.*, 1897).

se produira d'elle-même et tout naturellement. N'ayant pu fleurir la première année, le végétal ne sera pas épuisé [1], il pourra donc donner ses fleurs au printemps suivant. Le climat polaire rend donc d'abord la plante *bisannuelle* et sa floraison printanière [2]... » Tout cela est parfaitement clair; le livre de M. Costantin se fait d'ailleurs remarquer d'un bout à l'autre par une limpidité extraordinaire; il est d'une lecture très facile et les philosophes y trouveront accumulés un très grand nombre de faits dont la connaissance leur sera d'une grande utilité pour la discussion des grands problèmes de la biologie générale, l'hérédité et la formation des espèces.

F. Le Dantec.

II. — Sociologie.

E. Durkheim. Le suicide, étude de sociologie. 1 vol. in-8 de 462 pages. Paris, Alcan (*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*), 1897.

C'est une étude de sociologie que M. Durkheim a voulu faire, c'est-à-dire l'étude d'un groupe de phénomènes sociaux et des lois sociologiques qui les régissent. L'introduction et le livre I de l'ouvrage (*les Facteurs extra-sociaux*) ont pour but de montrer comment le suicide peut et doit être étudié sociologiquement.

Ce qui intéresse le sociologue, ce n'est pas le processus psychologique qui, chez chaque individu, aboutit au suicide; c'est « l'ensemble des suicides commis dans une société donnée pendant une unité de temps donnée. » Ce *taux social du suicide* n'est pas une simple somme de faits individuels, d'unités indépendantes. C'est un phénomène *sui generis*, qui a sa nature propre, car ce taux est presque constant pour une même société (plus constant que le taux de la mortalité générale), et ses variations sont trop régulières pour pouvoir être considérées comme fortuites. D'autre part c'est un phénomène social, car ce taux varie énormément d'une société à une autre et semble exprimer la tendance collective au suicide de chaque société. Il y a donc lieu de se demander quels sont les facteurs dont dépend ce phénomène défini = le taux social du suicide.

On admet généralement que ces facteurs sont des causes extra-sociales d'ordre organico-psychique (folie, alcoolisme, penchant normal, héréditaire et ethnique, au suicide; instinct d'imitation [3]) ou d'ordre

1. Interprétation peut-être un peu simpliste; la sélection appliquée aux tissus l'explique d'une manière plus complète et sans hypothèse.

2. Costantin, p. 82.

3. Cf. page 107-117 une digression polémique sur la théorie de l'imitation. M. Durkheim montre combien est confuse la notion de l'imitation, et comment on comprend sous ce mot des phénomènes très différents qui ne doivent pas être confondus.

cosmique (climat, température). M. Durkheim discute longuement toutes les théories proposées : aucune des explications ne rend compte des variations du taux des suicides et de la manière dont le suicide se répartit géographiquement. Ce sont les causes de ces variations, dans l'espace et dans le temps, qu'il s'agit de découvrir, et puisque ces causes ne sont ni cosmologiques ni psychologiques, il y a lieu de croire qu'elles sont sociologiques. Le livre II (*Causes sociales et types sociaux*) recherche quelles sont ces causes.

Pour les déterminer, il ne convient pas de considérer les motifs présumés des suicides que relèvent les statistiques, d'ailleurs suspectes sur ce point. Si l'on expliquait la constance ou les variations du nombre des suicides par la constance ou les variations du nombre des revers de fortune, des amours malheureuses, des chagrins domestiques, etc..., il resterait à savoir pourquoi ces situations désespérées se reproduisent en nombre égal chaque année, suivant une loi propre à chaque pays. Les prétendus motifs des suicides sont des raisons que l'individu, ignorant les influences sociales qu'il subit, se donne à lui-même pour s'expliquer son acte. Il faut donc, laissant de côté l'individu en tant qu'individu, ses mobiles et ses idées, se demander « quels sont les états des différents milieux sociaux (confessions religieuses, famille, société politique, groupes professionnels, etc...) en fonction desquels varie le suicide. »

I. L'étude de la manière dont 1° la société religieuse, 2° la société domestique, 3° la société politique agissent sur le suicide, conduit à formuler la loi suivante : « Le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu ». — En effet : 1° dans tous les pays, les protestants, qu'ils soient en minorité ou en majorité, se tuent beaucoup plus que les catholiques ; l'écart oscille entre un minimum de 20 pour 100 et un maximum de 300 pour 100. Or le protestantisme défend le suicide avec la même rigueur, sous la menace des mêmes sanctions futures, que le catholicisme. Si donc le catholicisme a une action prophylactique, c'est que l'Église catholique est un groupe social fortement intégré. L'esprit de libre examen (et le goût de l'instruction), qui est la caractéristique du protestantisme, est le signe d'un ébranlement des croyances traditionnelles, c'est-à-dire d'une plus grande indépendance des individus par rapport au groupe confessionnel ou d'une moindre intégration sociale de ce groupe. L'Angleterre est, de tous les pays protestants, le moins fécond en suicides : son église est la plus fortement intégrée de toutes les églises protestantes. Les Juifs, quoique généralement instruits, se tuent moins que les catholiques : c'est que leur religion est exclusivement traditionnelle, et que l'instruction n'est un facteur de suicide que si elle est le signe de l'individualisme religieux. — 2° Les époux se tuent beaucoup moins que les célibataires. M. Durkheim a construit des tableaux permettant de comparer pour chaque groupe d'âge (de 15

à 20 ans, de 20 à 25, etc...) la tendance respective au suicide des célibataires, des époux et des veufs. Il appelle *coefficient de préservation* des uns par rapport aux autres le nombre qui indique combien les uns se tuent de fois moins que les autres, considérés au même âge. Or, « à partir de vingt ans, les mariés des deux sexes bénéficient d'un coefficient de préservation par rapport aux célibataires »; le veuvage diminue ce coefficient, mais le plus souvent il ne le supprime pas complètement. Le coefficient varie d'ailleurs avec les sexes : en France l'immunité des époux et des veufs est beaucoup plus grande que celle des épouses et des veuves. L'hypothèse d'une sélection matrimoniale qui contraindrait au célibat les individus les plus aptes au suicide, dégénérés, tarés, etc ..., est impuissante à rendre compte des faits. Ils ne peuvent s'expliquer que par une action bienfaisante de la société familiale. Mais la société familiale est complexe : elle comprend le groupe conjugal et le groupe domestique. Or, pour la femme, l'action du groupe conjugal, loin d'être bienfaisante, est mauvaise : les épouses et les veuves sans enfants se tuent respectivement plus que les filles du même âge. Quant à l'homme, le mariage inféconds lui confère une légère immunité: les époux et les veufs sans enfants se tuent moins que les célibataires du même âge [1], mais cette immunité est très faible, comparée à celle que confère aux époux des deux sexes le mariage fécond. L'immunité des gens mariés est donc due à des propriétés du groupe domestique formé par les parents et par les enfants. Et la statistique démontre que le groupe domestique préserve d'autant mieux contre le suicide qu'il est plus dense et plus fortement constitué, c'est-à-dire mieux intégré. — 3° Le degré d'intégration de la société politique agit aussi sur le taux du suicide. Quant l'organisation sociale se dissout (Grèce, Rome, France avant la Révolution) les suicides se multiplient; au contraire quand des crises politiques (révolutions de 1830 et 1848, élections de 1889 en France) ou des guerres nationales (guerres de 1866, de 1870) font vivre le groupe politique d'une vie sociale plus intense, le taux des suicides baisse brusquement : l'influence de ces crises est due à la plus forte intégration sociale qu'elles accompagnent.

Le taux du suicide varie donc en raison inverse de l'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu. Mais le groupe social ne peut se désintégrer sans que la personnalité individuelle s'exalte dans

1. Le mariage, en France, est donc favorable à l'homme, défavorable à la femme; et cette action du mariage s'exerce encore après sa dissolution naturelle : le veuf, ainsi que la veuve, ressentent ses effets amoindris. L'épouse sans enfants jouit, par rapport aux célibataires du même âge, d'un coefficient de préservation; le veuf également, quoique ce coefficient soit moins élevé. De même l'aggravation dont souffre l'épouse sans enfants frappe aussi, quoique à un moindre degré, la veuve sans enfants. C'est que la condition morale des veufs et des veuves n'a rien de spécifique; elle est le prolongement de celle des gens mariés du même sexe.

la même mesure. « Si donc on convient d'appeler *égoïsme* cet état où le moi individuel s'affirme avec excès en face du moi social et aux dépens de ce dernier, nous pourrons donner le nom d'*égoïste* au type particulier de suicide qui résulte d'une individuation démesurée. Si, comme on l'a dit souvent, l'homme est double, c'est qu'à l'homme physique se surajoute l'homme social. » Toutes les formes supérieures de l'activité humaine, art, morale, religion, foi politique, science, ont une origine et une fin collectives; « elles sont la société elle-même incarnée et individualisée en chacun de nous... Plus nous nous sentons détachés de cette dernière, plus aussi nous nous détachons de cette vie dont elle est à la fois la source et le but. » Si la société se désagrège, ce qu'il y a de social en nous (et l'homme social est presque le tout de l'homme civilisé) se trouve dépourvu de tout fondement objectif. Dès lors la vie ne vaut plus la peine d'être vécue et tout devient prétexte à s'en débarrasser. Des courants de dépression se forment, des systèmes pessimistes apparaissent, qui expriment le peu de valeur que la conscience collective attache à l'existence. La vraie cause du *suicide égoïste* est donc le relâchement du lien social : les incidents de l'existence privée n'en sont que les causes occasionnelles.

II. Si une individuation excessive conduit au suicide, une individuation insuffisante produit les mêmes effets. Quand l'homme est détaché de la société, il se tue facilement; il se tue aussi quand il y est trop fortement intégré. « Puisque nous avons appelé égoïsme l'état où se trouve le moi quand il vit de sa vie personnelle et n'obéit qu'à lui-même, le mot *d'altruisme* exprime assez bien l'état contraire; celui où le moi ne s'appartient pas, où il se confond avec autre chose que lui-même, où le pôle de sa conduite est situé en dehors de lui, à savoir dans un des groupes dont il fait partie. C'est pourquoi nous appellerons *suicide altruiste* celui qui résulte d'un altruisme intense ». Ce suicide altruiste se trouve à l'état endémique dans les sociétés inférieures, sociétés très fortement intégrées, où la personnalité individuelle compte pour peu de chose : le suicide y est moralement obligatoire pour les hommes arrivés au seuil de la vieillesse ou atteints de maladie, pour les femmes à la mort de leur mari, pour les clients et serviteurs à la mort de leurs chefs. — Dans les sociétés modernes, l'armée est le seul milieu où le suicide altruiste soit à l'état chronique. Partout l'aptitude des militaires au suicide est très supérieure à celle de la population civile du même âge : la différence en plus varie entre 25 et 90 p. 1000. Il semble que les soldats se tuent par dégoût du service militaire; mais cette explication ne rend pas compte des faits : car les anciens soldats se tuent plus que les recrues, les volontaires et les engagés plus que les appelés, les sous-officiers et les officiers plus que les soldats. C'est toujours dans les troupes d'élite que le coefficient d'aggravation est le plus élevé. Le suicide militaire a donc pour cause directe l'esprit militaire, esprit d'impersonnalité et d'altruisme, au sens donné plus haut à ce mot. Si l'armée reste la seule

société moderne favorable au développement du suicide altruiste, c'est qu'elle est un groupe compact où l'individu est fortement encadré et dont la structure est assez analogue à celle des sociétés inférieures. Les faits prouvent d'ailleurs que les causes du suicide militaire et celles du suicide égoïste sont antagonistes : le coefficient d'aggravation des militaires est d'autant plus fort que les civils ont un moindre penchant pour le suicide égoïste; il décroît à mesure que le suicide égoïste se développe.

III. « La société n'est pas seulement un objet qui attire à soi, avec une intensité inégale, les sentiments et l'activité des individus. Elle est aussi un pouvoir qui les règle. » L'activité humaine ne peut pas être affranchie de tout frein. Les désirs de l'homme n'étant pas, comme ceux de l'animal, la simple expression des besoins de l'organisme, ne sont pas limités par la constitution même de l'organisme. Par elle-même, abstraction faite de tout pouvoir extérieur qui la règle, notre sensibilité est un abîme sans fond que rien ne peut combler; et cette insatiabilité ne peut être qu'une source de tourments. Il faut donc « qu'une puissance régulatrice joue pour les besoins moraux le même rôle que l'organisme pour les besoins physiques » et mette les besoins de l'individu suffisamment en rapport avec ses ressources : telle est la condition de l'équilibre moral et du bonheur. Mais cette puissance ne peut être que morale, c'est-à-dire sociale. A tout moment de l'histoire, la conscience collective détermine le mode de vie qui convient aux membres de chacune des catégories sociales. Tant que cette détermination est nette et moralement respectée, les désirs de l'individu sont en harmonie avec sa condition, « l'équilibre de son bonheur est stable parce qu'il est défini ». Mais quand la société est troublée par une crise, heureuse ou malheureuse, elle est provisoirement incapable d'exercer son action : il y a alors dérèglement, *anomie*, exaltation des désirs que l'impossibilité de se satisfaire exaspère. L'*anomie* est, dans nos sociétés modernes, une cause régulière et spécifique de suicides; il y a lieu de constituer un troisième type de suicide, le *suicide anomique*, qui a pour cause le dérèglement de l'activité et la souffrance qui en résulte. — La théorie précédente est fondée sur plusieurs séries de faits. 1° Les crises économiques, même les crises de prospérité (exemples de l'Italie, de la Prusse après 1870; des expositions universelles) sont accompagnées d'un accroissement exceptionnel du nombre des suicides. 2° Il y a un milieu où le suicide anomique est à l'état chronique, c'est le monde du commerce et de l'industrie. La plus vive effervescence y règne, les relations industrielles étant désormais affranchies de toute réglementation, et l'immensité du marché autorisant toutes les convoitises. Aussi les carrières industrielles et commerciales sont-elles, au point de vue du suicide, à peu près au niveau des carrières libérales (les plus éprouvées de toutes parce qu'elles sont le domaine propre du suicide égoïste). Et ce sont les plus fortunés qui souffrent le plus. 3° Enfin *l'anomie conjugale* fait aussi des victimes :

dans toute l'Europe le taux des suicides croît parallèlement au nombre des divorces. C'est que l'existence du divorce implique un affaiblissement de la réglementation matrimoniale, qui, « en assignant au besoin d'aimer un objet rigoureusement défini », favorise l'équilibre moral de l'époux, même sans enfants, et lui confère ce coefficient de préservation dont il a été question plus haut [1].

Il n'y a donc pas « *un* suicide, mais *des* suicides ». M. Durkheim complète cette classification étiologique par une classification morphologique correspondante : la mélancolie et l'apathie caractérisent le suicide égoïste; la passion et l'énergie le suicide altruiste; l'irritation et le dégoût le suicide anomique.

Dans le livre III, M. Durkheim traite *du suicide comme phénomène social en général*. Puisque le taux du suicide est un phénomène social, sans rapports définis avec les conditions individuelles dans lesquelles se trouvent les suicidés, et dont la constance ou les variations ne peuvent s'expliquer que sociologiquement, c'est qu'il existe « pour chaque peuple, une force collective, d'une énergie déterminée, qui pousse les hommes à se tuer ». Ce sont des courants sociaux d'égoïsme, d'altruisme, d'anomie qui, en pénétrant les individus, les déterminent au suicide. « Il n'y a pas d'idéal moral qui ne combine, en des proportions variables selon les sociétés, l'égoïsme, l'altruisme, et une certaine anomie... Là où ils se tempèrent mutuellement, l'agent moral est dans un état d'équilibre qui le met à l'abri contre toute idée de suicide. Mais que l'un d'eux vienne à dépasser un certain degré d'intensité au détriment des autres et... il devient suicidogène en s'individualisant. » Et c'est sans métaphore qu'il faut parler de cette force collective. Elle n'est pas une sorte de moyenne entre un certain nombre de tendances individuelles, elle est une réalité extérieure et supérieure aux individus, une force *sui generis* analogue aux forces physiques. La réalité de ces forces sociales se prouve d'ailleurs, comme celle des forces cosmiques, par la permanence de leurs effets. M. Durkheim consacre un chapitre à défendre cette conception du fait social, qui est à la base de sa méthode sociologique, contre les critiques qu'elle a soulevées (en particulier contre celles de M. Tarde). Il conclut : « 1° que le groupe formé par les individus associés est une réalité d'une autre sorte que chaque individu pris à part; 2° que les états collectifs existent dans le groupe, de la nature duquel ils dérivent, avant d'affecter l'individu en tant que tel et de s'organiser en lui, sous une forme nouvelle, une existence purement intérieure. »

1. On a vu que le mariage, en lui-même, était défavorable à la femme (taux élevé du suicide des épouses et veuves sans enfants). Aussi le divorce diminue-t-il pour elles les inconvénients du mariage : « le mariage favorise d'autant plus la femme au point de vue du suicide que le divorce est plus pratiqué, et inversement. » Contrairement à l'opinion reçue, c'est donc à l'homme seul que le mariage profite et que le divorce nuit : le mariage est une réglementation utile pour lui, inutile et douloureuse pour la femme.

Étudié dans ses rapports avec les autres phénomènes sociaux suicide apparait comme un fait immoral, c'est-à-dire comme un que réprouve la conscience sociale. M. Durkheim fait l'histoire dispositions juridiques et morales par lesquelles cette réprobation s exprimée : si ces dispositions ont varié, c'est que les rapports de l'i vidu et du groupe dond il dépend ont varié eux-mêmes. La réprobat est plus que jamais fondée dans la constitution morale des socié modernes, parce que le suicide « déroge à ce culte pour la perso humaine sur laquelle repose toute notre morale [1] ».

Des courants d'altruisme, d'anomie, d'égoïsme existent dans tou les sociétés parce que l'esprit de renoncement, l'amour du progrès goût de l'individuation sont les facteurs normaux de toute vie socia Or ces courants ne peuvent exister sans devenir, en certains poin générateurs de suicides. Un taux modéré du suicide doit donc êtr considéré comme un phénomène sociologique normal. Mais il y a tou lieu de croire que le taux actuel du suicide égoïste et anomique, che les peuples européens, est anormal. Il est l'indice d'un état pathologique que révèle d'autre part le malaise général dont souffrent les sociétés contemporaines ; l'un et l'autre ont pour cause la rapide et profonde altération de l'organisation sociale au cours de ce siècle. La société religieuse et la société domestique se sont désintégrées : l'individu s'est détaché d'elles (égoïsme) et en est devenu indépendant (anomie). Le remède serait donc de « rendre plus consistants les groupes qui encadrent l'individu ». M. Durkheim estime que, seul, le groupe professionnel peut devenir un milieu moral et rattacher fortement l'individu à la société. La décentralisation professionnelle « réclamée par l'ensemble de notre évolution historique », lui apparait comme le point de départ nécessaire de la réorganisation sociale.

Ce qui fait l'originalité du travail de M. Durkheim, c'est qu'il est à la fois scientifique et sociologique. Les savants qui étudient les faits, et les démographes en particulier, ont des procédés de raisonnement si élémentaires, qu'ils sont généralement incapables de déterminer, d'une façon satisfaisante, les causes des phénomènes constatés. Les sociologues aiment à rechercher les causes, mais ils ignorent généralement les faits et se contentent d'illustrer leurs hypothèses par des exemples ingénieux. La monographie sur le suicide est un effort pour poser un problème précis et pour en donner une solution sociologique fondée sur l'observation de tous les faits connus.

1. L'étude que fait M. Durkheim des rapports entre le suicide et l'homicide est des plus intéressantes et éclaire cette question d'un nouveau jour. L'école italienne n'est point parvenue à expliquer pourquoi le taux du suicide et celui de l'homicide variaient, tantôt en raison directe, tantôt, et le plus souvent, en raison inverse l'un de l'autre. C'est qu'il existe des types différents de suicides dont les uns (suicide égoïste) excluent l'homicide, tandis que les autres (suicide altruiste) dépendent des mêmes conditions sociales.

Il est évident que ce livre, en tant que monographie du suicide, provoquera des objections. Les principales porteront vraisemblablement sur le dogmatisme de l'auteur. On se demandera si les données des statistiques que quelques pays d'Europe nous fournissent depuis moins d'un siècle étaient des fondements suffisants pour des lois inductives très générales. Mais la nature même des critiques, auxquelles le livre donnera lieu, révèle son caractère scientifique. Pour substituer une autre théorie du suicide à celle de l'auteur, il ne suffira pas de quelques arguments dialectiques : il faudra apporter des faits nouveaux ou interpréter d'une manière nouvelle les statistiques; une compétence spéciale sera nécessaire, tandis qu'un peu d'ingéniosité suffit habituellement au sociologue pour opposer à l'hypothèse qu'il critique une hypothèse non moins vraisemblable. Les lois que formule M. Durkheim ont chacune une valeur propre et sont susceptibles d'amélioration. Il est possible que telle relation de faits qu'il a cru observer ne soit pas fondée : une des propositions peut être modifiée sans que toutes les autres soient infirmées. Comme l'ouvrage n'est pas une construction individuelle, l'exposé d'une philosophie de la société, il ne s'écroulera pas à la moindre brèche : c'est un travail impersonnel qui laisse la question dans un certain état où d'autres pourront la reprendre. Il faut ajouter que la somme des matériaux réunis est considérable et que toutes les statistiques sont mises sous les yeux du lecteur, séparées des interprétations qu'en donne l'auteur : on peut contrôler ses formules et les corriger avec les ressources qu'il fournit lui-même. On conçoit aussi toute l'influence que ce travail pourrait avoir sur l'amélioration des statistiques, sources de la sociologie future. Enfin, si « c'est la bonne technique qui fait la bonne science [1] », l'ouvrage se recommande encore par les procédés qu'a inventés M. Durkheim pour atteindre les phénomènes à travers les données de la statistique, et isoler ceux qu'elle confond.

D'un autre point de vue, *le Suicide* doit être considéré comme une nouvelle exposition et comme une illustration des *Règles de la Méthode sociologique* que préconise M. Durkheim. Assurément celles-ci auraient été moins discutées, si elles s'étaient présentées tout d'abord sous cette forme concrète et appliquée. Il n'est pas d'ailleurs sans intérêt de remarquer que les recherches de l'auteur sur le suicide sont bien antérieures à la publication des *Règles de la Méthode* (il en exposait quelques résultats dans la *Revue philosophique* dès 1888) : c'est donc à tort, semble-t-il, que cette méthode a été considérée comme une méthode « en l'air », comme une construction purement dialectique.

On s'étonnera peut-être qu'une œuvre, qui porte si fortement la marque des conceptions propres à M. Durkheim, puisse être considérée comme une contribution impersonnelle à la science. La polémique, dans

1. Steinmetz, *Sur la méthode de la Sociologie* (in *Annales de l'Ins. intern. de Sociol.*, t. II, p. 79. 1896).

laquelle l'auteur utilise les résultats de sa nouvelle étude pour co[illegible]rro-borer sa conception sociologique et répondre aux objections qu'el[illegible]le a provoquées, n'est-elle pas rattachée artificiellement à une monogra[illegible]phie du suicide? En d'autres termes, les propositions les plus contestées [illegible] de *Règles de la Méthode*, — traiter les faits sociaux comme des cho[illegible]ses, les appréhender par des caractères objectifs, expliquer les faits soci[illegible]iau par des faits sociaux et non par des faits psychologiques, — ces pr[illegible]opo-sitions sont-elles justifiées par l'étude du suicide, ou bien peut-on [illegible] le rejeter tout en conservant les résultats de cette étude? L'auteur [illegible]s'es expliqué sur ce point dans sa Préface. « Il nous semble difficile, d[illegible]it-il que, de chaque page de ce livre pour ainsi dire ne se dégage pas l[illegible]'im-pression que l'individu est dominé par une réalité morale qu[illegible]i le dépasse : c'est la réalité collective. Quand on verra que chaque pe[illegible]uple a un taux de suicides qui lui est personnel,... quand on constatera q[illegible]que le mariage, le divorce, la famille, la société religieuse, l'armée, l'aff[illegible]fec-tent d'après des lois définies dont quelques-unes peuvent même ét[illegible]tre exprimées sous une forme numérique...; on sentira que ce sont de[illegible]les forces réelles, vivantes et agissantes qui, par la manière dont elle[illegible]es déterminent l'individu, témoignent assez qu'elles ne dépendent pas de[illegible]le lui ». Exactes ou susceptibles d'amélioration, les formules auxquelles est arrivé M. Durkheim révèlent des relations trop définies entre le taux du suicide et les différents états du milieu social, pour qu'on puisse désormais ne pas en tenir compte. Or, ces formules sont le résultat d'inductions obtenues par la méthode des variations concomitantes : l'emploi de cette méthode en sociologie et sa valeur sont donc justifiées. Mais il est évident que cette méthode n'est applicable que s'il existe des *faits sociaux*, faits *sui generis*, irréductibles à des séries de faits individuels, phénomènes naturels, comme l'a dit Auguste Comte, soumis à des lois naturelles. Il ne peut y avoir de sociologie que s'il y a des phénomènes sociaux, et il n'existe pas de phénomènes sociaux s'il n'y a que des phénomènes individuels. La thèse fondamentale de M. Durkheim, qui est la corollaire de celle d'Auguste Comte, est donc le fondement de toute sociologie qui se présente comme science inductive; et puisque la méthode comparative appliquée à la question du suicide a donné des résultats, c'est qu'une sociologie inductive est possible. A vrai dire, c'est là une idée qui rencontrerait moins de contradicteurs si le sociologue se déclarait nettement incapable d'expliquer en quoi consistent les phénomènes et quelle est la nature des forces qu'il étudie. C'est là un problème métaphysique qu'aucune science ne résout : la sociologie ne devient une « ontologie » que si elle prétend le résoudre. Ce qui favorise la confusion, c'est qu'on entend par sociologie je ne sais quelle étude générale, distincte des sciences sociales, et qui expliquerait en quoi consiste la réalité sociale, et pourquoi une association est autre chose qu'un groupe d'individus. Aucune conception de la sociologie ne semble plus étrangère à M. Durkheim. Il n'y a pas de sociologie, mais une manière sociologique

d'étudier les phénomènes économiques, juridiques, religieux, démographiques. Ce qui caractérise cette manière, c'est l'emploi de la méthode comparative, qui ne peut s'appliquer qu'à des faits sociaux ayant une réalité propre. Voilà pourquoi M. Durkheim a tenu à montrer que « cette proposition fondamentale, que les faits sociaux sont objectifs », proposition qu'il considère « comme le principe de la méthode sociologique, trouve dans la statistique morale, et surtout dans celle du suicide, une preuve nouvelle et particulièrement démonstrative. »

PAUL FAUCONNET.

III. — Morale.

A. Cresson. LA MORALE DE KANT, in-18, Paris, Alcan, 1897.

En couronnant le mémoire de M. Cresson sur *la Morale de Kant*, l'Académie des sciences morales et politiques n'a fait que consacrer la remarquable valeur de ce substantiel et pénétrant ouvrage, l'un des meilleurs certainement qui aient été encore écrits sur la doctrine kantienne. Cette doctrine y est exposée dans tous ses points essentiels avec une parfaite exactitude, mais débarrassée de toute cette terminologie scolastique qui en rend si difficile la lecture chez son auteur. La forme élégante, limpide et simple sous laquelle elle se présente ici la rend non seulement accessible à tous, mais agréable à suivre dans son développement, ce qui n'est certes pas fréquent chez les interprètes de Kant.

M. C. indique quelle a été sa méthode d'exposition et de critique : « dégager l'esprit du système en tenant compte autant de ses nécessités intérieures que de l'expression même qu'il a reçue. Son but a été, d'une part, de faciliter la lecture si difficile des œuvres morales de Kant, en montrant le fil conducteur qui permet de s'y retrouver ; d'autre part de mettre en garde contre le prestige de ses argumentations. » A quoi l'auteur a parfaitement réussi. Le livre se divise en trois parties principales : un exposé de la doctrine de Kant relativement à la *forme*, puis à la *matière* de la vie morale ; un examen critique des deux parties de cette doctrine, discutée point par point selon une marche analytique dans l'ordre inverse de celui où elle avait été exposée ; enfin des considérations sur la situation de la morale de Kant dans l'histoire. Il convient de louer l'auteur d'avoir fait une place au moins égale aux deux parties de cette morale et d'avoir insisté sur la morale pratique présentée par Kant dans la *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la vertu* qu'on néglige trop souvent au profit de la morale théorique de la *Critique de la raison pratique* et du *Fondement de la métaphysique des mœurs*. C'est sans doute la partie la plus faible du système, mais elle n'en a pas moins son importance, puisque les contradictions que la critique y relève font précisément sentir la difficulté qu'il y aurait à appliquer dans la pratique les principes d'une morale

purement formelle, en supposant que ces principes eux-mêmes pussent être admis.

« Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse toujours valoir en même temps comme principe de législation universelle ». Toute l'éthique de Kant est contenue dans cette formule. Elle exprime que la forme universelle d'une action est le seul criterium de sa valeur morale. La Morale, science du bien, du mal et du devoir, ne peut être que la science des obligations universelles; la moralité consiste à vivre selon un concept scientifique de ce que la vie doit être, à atteindre à l'impersonnalité de la raison. Il s'ensuit que la morale ne peut avoir pour fin un objet distinct de la loi morale elle-même et considéré comme souverain bien. Kant, en réfutant successivement les morales théologiques eudémonistes et naturalistes, croit avoir épuisé toutes les morales matérielles possibles, conclusion que M. C. lui contestera tout à l'heure. Si donc un principe formel d'action reste seul possible, il devra revêtir la forme d'une obligation absolue, d'un *impératif catégorique*; or l'obéissance à un tel impératif suppose l'*autonomie de la volonté*, autrement dit la *liberté* d'un être raisonnable agissant par respect pour la loi morale. Cette liberté, incompatible avec le déterminisme phénoménal, doit être cependant postulée pour justifier l'obligation; c'est alors dans sa personnalité nouménale, dans son caractère intelligible, que l'homme, déterminé dans son caractère empirique, sera une cause libre. Et, comme le bonheur nous apparaît comme devant être nécessairement lié à la vertu pour que le souverain bien soit réalisé, le seul moyen d'échapper à l'antinomie sera de *postuler* l'existence des conditions de cette harmonie, à savoir l'existence de Dieu et la vie future de l'âme. La moralité, définie d'abord pour la légalité des actes et le respect de la loi, s'achève ainsi dans l'espérance et la foi religieuses.

Quelles sont maintenant les actions que cette loi morale défend ou ordonne d'accomplir? Les devoirs particuliers sont déjà impliqués dans la formule générale de la loi et se ramènent à ces deux maximes : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse s'accorder avec la liberté extérieure de chacun » : ce sont les devoirs stricts ou *devoirs de Droit*; « Agis suivant une maxime dont chacun puisse se proposer les fins suivant une loi générale » : ce sont les devoirs larges, objets d'une *Doctrine de la vertu*. Le droit est la science des devoirs qu'on peut sans faute, exprimer sous la forme de lois extérieures. Il permet qu'on use de contrainte pour le faire respecter et il s'étend aussi loin qu'en fait on peut le défendre. Le droit naturel peut être *privé* ou *public*. En tant que droit privé il repose sur le droit de posséder, soit des objets (*droit réel*), soit sa propre personne (*droit personnel*). Le droit public a pour objet de rendre possible la paix universelle soit entre individus dans l'Etat, soit entre nations (*droit politique* et *droit international*). « Il faut, dit M. C., résumant la *Doctrine du droit*, respecter les hommes dans leur pro-

priété légitime; il ne faut jamais acquérir soi-même que suivant les formes qui justifient l'appropriation; il faut enfin accepter le nécessaire pour qu'il existe une société telle que quiconque ne respecterait pas ce qui a été acquis conformément aux lois du droit fût frappé par la justice. » La *Doctrine de la vertu* nous indique en outre nos devoirs larges, soit envers nous-mêmes, soit envers les autres, tous fondés sur le respect de la personne humaine, fin en soi que nous ne devons jamais traiter comme un moyen.

Tel est en substance l'exposé que donne M. Cresson de la morale kantienne en une centaine de pages. Que vaut maintenant cette doctrine? La critique qu'on en fera n'aura pas qu'un intérêt spéculatif : la morale de Kant n'est pas une œuvre morte, c'est sur elle que nous vivons, c'est elle qu'on enseigne dans nos écoles. Mérite-t-elle cette extraordinaire fortune?

Les objections de M. C., dans son examen critique, sont en général originales: plusieurs d'entre elles sont renouvelées de celles de Schopenhauer, de M. Fouillée et de M. Janet, mais ce n'est point à dire qu'elles en soient moins pénétrantes. Deux questions se poseront : 1° la logique intérieure du système est-elle respectée? 2° que valent les principes sur lesquels repose la doctrine?

Est-il vrai d'abord que Kant, comme le prétend Schopenhauer, ait dissimulé sous l'impératif catégorique la simple loi tout utilitaire de réciprocité? Non; en principe, dit M. C., ce qui aux yeux de Kant est le critérium du bien moral, ce n'est pas le plaisir qui résulterait pour l'agent de l'application universelle de sa propre maxime; c'est l'absurdité ou la non absurdité de ce qu'elle produirait. Si Kant a effectivement prêté quelquefois le flanc à cette critique, c'est dans le détail, non dans le corps même de sa doctrine.

Mais ce que l'on peut peut relever, ce sont les illogismes du système kantien que M. C., critique en remontant analytiquement des conséquences aux principes. Et d'abord, la *Doctrine du droit* a-t-elle justifié la propriété? Si nous ne devons porter atteinte en quoi que ce soit à la liberté extérieure des autres hommes, rien n'autorise la mainmise par laquelle nous interdisons à autrui la jouissance d'objets communs à tous : rien ne légitime la prétendue possession intelligible. Kant confond d'ailleurs à tort le droit et le fait quand il limite la possession du sol à ce qu'on en peut défendre : la force doit-elle donc légitimer et étayer le droit? La théorie kantienne du droit public est aussi faible; elle ne démontre pas la distinction nécessaire des trois pouvoirs de l'État et elle justifierait très bien la tyrannie d'un usurpateur, en interdissant toute rébellion contre le pouvoir établi. La morale pratique de Kant pèche donc dans sa logique intérieure et ne forme un système qu'en apparence.

Admettra-t-on du moins ses principes? Mais comment accorder ensemble la doctrine du devoir pur avec celle des postulats? Kant n'avait pas le droit de penser que ce fût un devoir de chercher le sou-

verain bien, considéré comme l'accord du bonheur et de la vertu. Sans doute il conserve à cette recherche un caractère tout désintéressé, — et à ce propos M. C., dans une page pleine de finesse rapproche les postulats kantiens du *pari* de Pascal — mais alors quelle position bizarre! « Curieux imbroglio, en vérité, quand on le traduit dans ses termes les plus simples et les plus exacts! Il est légitime d'espérer; mais si, par malheur on fait le nécessaire pour se procurer ce qu'on espère parce qu'on l'espère, on n'aura pas ce qu'on espère; si, au contraire, tout en espérant, on fait ce qui est nécessaire pour se procurer ce qu'on espère, sans le faire parce qu'on l'espère, on aura ce qu'on espère! » L'objection, présentée en ces termes piquants, semble décisive.

Mais passons condamnation sur les postulats religieux de la morale kantienne : Kant a-t-il démontré l'existence de la liberté, condition du devoir? On retrouve à ce sujet la plupart des objections classiques contre la doctrine de la liberté nouménale : « Un devoir imposé au phénomène est un non-sens, puisque le phénomène est déterminé; une liberté chez le noumène est une inutilité, car, pour le noumène, il n'y a pas de devoir, le noumène étant ce qui le crée par sa propre liberté. » Aussi bien, Kant n'a pas démontré l'universalité de la loi morale dans toutes les consciences humaines; il n'a pas soumis la Raison pure pratique à la même critique que la Raison pure spéculative; il a eu la superstition du devoir et, à force de le poser comme existant, il a cru en avoir démontré l'existence. Mais lui reste-t-il au moins le mérite d'avoir orienté le problème moral dans sa véritable voie? Non, bien qu'il ait très justement conçu la façon dont doit être posé ce problème; et nous arrivons ici à la partie la plus originale du livre de M. Cresson.

Kant, dit l'auteur, aurait raison d'affirmer qu'une morale formelle est seule possible s'il avait démontré l'impossibilité de toute morale matérielle; mais, si une morale matérielle restait possible, elle serait nécessairement la vraie : or elle existe en effet. Il n'y a pas, selon Kant, de science du bonheur, parce que le plaisir et la douleur dépendent de la sensibilité individuelle; et d'autre part, « on ne saurait, selon Kant, désirer un objet qu'autant que de sa présence on attend un plaisir. » Mais que sont donc le plaisir et la douleur, répond M. C., si ce n'est la faveur ou la défaveur dérivées d'une tendance active, logiquement antérieure aux sentiments mêmes? « Et alors loin d'être obligés d'expliquer par le plaisir toutes les tendances et tous les désirs, il faut pour expliquer le plaisir et la douleur que nous supposions chez l'être une tendance à autre chose que le plaisir. » Quelle est donc cette fin de l'activité? « Tendre, c'est faire effort pour arriver à un état nouveau. » Toute tendance, toute activité, toute volonté est alors impossible chez un être parfait; la volonté est un fruit naturel de l'existence imparfaite et l'imparfait seul peut vouloir. « La volonté aspire donc à se supprimer en produisant ce qui l'engendre par son absence. La ten-

lance tend à ne plus tendre. Elle tend à s'anéantir et ne peut tendre à autre chose. Vouloir, c'est vouloir ne plus vouloir, et nous ne saurions rechercher un objet qu'autant que sa présence est l'occasion de la suppression au moins momentanée de notre tendance, de notre effort, de notre volonté. » Si le bien est ce à quoi on tend par essence, le bien, ce sera la mort du désir, l'état de perfection réalisé par l'absence de toute volonté, l'existence absolument indifférente et impersonnelle. Cet état de perfection, c'est la pure contemplation intellectuelle, la science parfaite. L'Être parfait, c'est l'Être-science. Une morale matérielle au moins reste donc possible : l'homme peut vivre une science, sachant que le bien est l'anéantissement de toute volonté.

Telle est l'éthique que M. Cresson oppose à celle de Kant et devant laquelle celle-ci doit s'incliner. On y trouve un mélange assez singulier de la théologie aristotélicienne et du pessimisme bouddhique et schopenauérien. « Le mal est dans le désir; l'affranchissement, c'est la mort du désir » : c'est en propres termes la paraphrase des quatre *Vérités sublimes* du Bouddha. Logiquement cette doctrine aboutit au *Nirvâna*, à l'extase mystique où le moi s'absorbe dans le grand Tout en dépouillant son vouloir-vivre et son individualité. Mais voici qu'on substitue ici à cette sorte de néant d'être et de pensée le mode actif par excellence de l'être, la pensée réfléchie! Si le Dieu d'Aristote est νόησις νοήσεως νόησις, s'il n'enferme aucun devenir, partant aucun désir, il n'en a pas moins l'acte pur, l'activité suprême. M. C. semble ici confondre à tort l'activité en général et le désir, la volonté et le besoin. Que serait cette intelligence s'exerçant d'une façon toute impersonnelle, ou plutôt ne s'exerçant pas du tout, puisque tout exercice serait action, c'est-à-dire tendance et imperfection? N'est-ce pas donner à l'homme pour fin la vie purement contemplative, et extatique où sombre toute conscience de soi? M. Cresson sent bien lui-même ce qu'a d'étrange le système qu'il propose : « Serait-ce bien, s'objecte-t-il à lui-même, une morale qu'une science dans laquelle on pourrait puiser la justification égale d'actes peut-être inverses?... Singulière morale, qui justifierait à la fois l'ascétisme, le suicide et l'effort pour l'accroissement de la science. » A quoi il répond que se tuer, ce n'est peut-être pas le moyen de trouver le néant, que l'ascétisme est une forme exaltée du vouloir vivre et qu'un seul état peut *a priori* être déclaré affranchi de toute volonté, l'état de perfection. Mais cette discussion, très sommaire d'ailleurs, n'est pas décisive; et nous attendons le jour où M. C. développera plus amplement dans un ouvrage spécial son éthique, présentée ici d'une façon presque épisodique.

Il reste à l'auteur à examiner la situation de la morale de Kant dans l'histoire. L'originalité de Kant a été de faire de la morale une science à part, indépendante de toute autre science et de toute religion, un ordre imprescriptible auquel nul ne puisse refuser d'obéir. Par là il s'oppose au stoïcisme, comme au christianisme. L'idéal stoïcien, c'est la vie selon la nature, la vie conforme à la raison humaine et à la

raison universelle, l'ordre logique des actions, image de l'ordre naturel. Pour Kant au contraire la vertu consiste à agir contre la nature et à la réformer. Le Stoïcien est optimiste au fond, Kant est pessimiste. Et c'est en cela qu'il se rapprocherait plutôt du christianisme, religion fondée sur l'idée de la chute originelle, sur l'opposition de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce. Mais le christianisme lui-même revêt deux formes bien distinctes : l'une, avec le protestantisme et le jansénisme, aboutit à la doctrine de la prédestination et du serf-arbitre; l'autre avec la doctrine pélagienne et jésuitique, aboutit à la morale de la libre vertu, selon laquelle l'homme se fait sa vie à lui-même au lieu que Dieu fasse sa vie à l'homme. Or Kant, protestant piétiste, se rapproche par des conclusions de la rigidité protestante; par ses principes, il est plus proche du catholicisme. Mais il n'admet aucunement l'épicuréisme mystique des chrétiens qui font traite sur Dieu dans l'éternité et lui prêtent à gros intérêts. Même en autorisant l'espoir en une sanction d'outre-tombe, Kant n'en conserve pas moins au devoir sa valeur absolue : qu'il soit ou non de source divine, c'est de notre dignité seule que nous devons avoir souci en l'observant. Le devoir, subordonné dans le christianisme comme dans le stoïcisme, se suffit à lui-même dans la doctrine kantienne.

Mais c'est là aussi ce qui fait la faiblesse de cette doctrine : Comment justifier et expliquer l'ordre catégorique formulé par la Loi? Si le devoir vient de moi seul, pourquoi devrais-je lui obéir ? La connaissance de la raison d'être de la loi peut seule la rendre respectable : or, « en faire le fruit d'un acte libre de la volonté libre, dit M. C., c'est s'interdire à jamais de pouvoir donner cette raison. Le devoir n'est justifiable que si, conçu comme l'expression d'une nature ou de la volonté de Dieu, il exprime les dispositions de cette nature ou les décisions de cette volonté. Kant n'a voulu qu'il exprimât ni l'un ni l'autre : aussi le devoir tel qu'il l'entend est-il radicalement injustifiable. Kant, d'ailleurs, ne s'est pas tenu à une conception du devoir : tantôt il en fait un « idéal immanent à l'être, qui est en lui, par lui et parce qu'il est lui, » ce qui mène facilement à un panthéisme moral; tantôt il revient à la conception théologique qui fait dériver la loi morale de la volonté transcendante d'un être divin. Il a donc oscillé entre deux alternatives, sans faire un choix entre elles, et cela parce qu'il a *voulu* à tout prix justifier le devoir, tout en *voulant* lui garder une indépendance absolue. De là les contradictions internes du système. Kant n'est arrivé ainsi qu'à faire du devoir un ordre en l'air, sans fondement, sans autorité efficace. L'avortement de sa pensée a seulement prouvé « l'impossibilité de découvrir une morale qui ne soit pas fondée sur la science rationnelle de la nature humaine ou sur une métaphysique religieuse ».

Telle est la conclusion à laquelle aboutit M. Cresson, conclusion qu'il est difficile de lui contester après la lecture de son livre, aussi

remarquable par la fidélité de l'exposition et de l'interprétation qu'il donne de la morale kantienne, que par la justesse pénétrante de la critique.

CAMILLE HÉMON.

Ch. Chabot. NATURE ET MORALITÉ. 1 vol. in-8 de 290 pages. Paris, Félix Alcan (*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*), 1897.

La thèse de M. Chabot embrasse la morale théorique tout entière et toutes les questions métaphysiques qui s'y rattachent. L'auteur s'efforce d'unir dans un même système une conception formaliste et une conception esthétique de la morale, de réconcilier l'idée du beau avec l'idée d'obligation. Il veut aussi montrer l'harmonie des différentes parties de la philosophie, et les ramener à l'unité : mais à l'inverse de la plupart des théories contemporaines, c'est sous l'hégémonie de la raison théorique qu'il établit cette unité. Cherchant le fondement de l'obligation, il le découvre dans l'examen des rapports de la morale et de la logique; voulant déterminer le contenu de la moralité, il y parvient en étudiant les rapports de la morale et de l'esthétique; enfin les rapports de la métaphysique et de la morale ressortent de l'étude de la valeur et des limites du sujet moral. Le titre semble donc promettre tout autre chose que ce qu'il y a dans l'ouvrage. C'est seulement à la fin de la première partie que M. Chabot consacre quelques pages à la question des rapports de la Nature et de la Moralité, et montre que la moralité obligatoire ne s'oppose pas à la Nature, mais est au contraire une forme supérieure de la Nature, irréductible sans doute aux formes inférieures, mais les supposant comme conditions [1]. Le titre serait donc parfaitement injustifié si M. Chabot ne voyait dans l'esthétique morale le moyen de lever la contradiction entre l'ordre moral et l'ordre naturel, sur laquelle se fonde toute morale pessimiste. C'est seulement dans la conception esthétique du bien que le sujet moral « peut être pris tout entier, sentiment et raison, imagination et volonté, et dévouer toutes les forces de la nature à l'œuvre de la moralité. »

Dans la première partie de son livre, M. Chabot étudie la forme de la moralité. Son but est de fonder l'obligation sur un principe logique, de résoudre l'antinomie de la raison pratique et de la raison théorique, de ramener la volonté à la pensée réfléchie. Il élimine d'abord toutes les théories qui ont tenté de fonder l'obligation soit sur une autorité objective, — religieuse, métaphysique ou sociale, — soit sur une autorité subjective, — sentiment ou raison pratique. « Maintenir l'obligation, mais trouver pour la fonder quelque chose qui soit à la fois un fait universel, irréductible aux variations individuelles, et un acte élémentaire et nécessaire, une démarche inévitable qui lie la volonté et enchaîne l'avenir, voilà le problème. »

1. P. 94-100. On ne trouve plus ensuite que quelques phrases éparses traitant expressément le même sujet : p. 104-105, p. 107, p. 214-215, p. 226, p. 251.

C'est une nécessité pour la pensée de s'affirmer elle-même : plus on veut résolument être sceptique, plus on sort du scepticisme par son doute même. « Ne suffirait-il pas à la morale d'établir qu'il existe pour toutes les volontés une semblable nécessité, et qu'elle étreint obstinément celles-là même qui font les efforts les plus audacieux et les plus désespérés pour s'y soustraire? » « Les actions volontaires ne sont pas celles qui nous échappent, mais celles que nous produisons ou tout au moins que nous laissons aller après y avoir consenti et de notre plein gré..... Vouloir c'est agir exprès. ». Or, agir exprès, agir en sachant ce qu'on fait, c'est agir avec réflexion. « La réflexion est un effort naturel du sujet qui cherche à se saisir, c'est-à-dire à prendre possession de soi ; cet effort s'exerce d'abord dans le domaine théorique, parce que les idées sont plus maniables que les tendances et les désirs. » Mais la raison « tend plus loin dans le même sens jusqu'aux actions et aux mouvements qui traduiraient ces idées et n'en seraient que le prolongement. Elle y réussit mieux de jour en jour... Voilà à l'œuvre la raison pratique et voilà pourquoi elle est la raison. » Et qu'on ne dise pas que la volonté ainsi définie ne saurait être libre et par suite obligée, sous prétexte que le déterminisme à priori se donne comme l'expression de la raison théorique elle-même. Car une étude approfondie de l'acte de réflexion nous montre que si les idées passées apparaissent comme des choses fixées et irrévocables, comme des objets ayant une place nécessaire dans un système, l'idée est d'abord un *acte* du sujet pensant : « c'est dans l'ordre théorique d'abord que le moi est cause », c'est la production même de l'idée qui est contingente, « c'est donc dans le domaine de la pensée, de la raison théorique qu'il faut placer la contingence et la création. » Sans doute on ne fait que reculer le mystère, et l'acte restera en sa source inintelligible, puisque le comprendre serait en faire un objet. Mais on voit du moins que le mystère est le même pour une raison que pour l'autre et qu'il n'y a pas lieu de les opposer radicalement l'une à l'autre.

Si donc la volonté n'est qu'une forme de la réflexion, le scepticisme moral qui nie l'obligation sera vaincu par le même raisonnement que le scepticisme logique qui nie la certitude. Pour fonder l'obligation sur un principe aussi solide que le *Cogito*, il suffira d'établir que, logiquement, c'est-à-dire, pour la conscience intellectuelle, telle que la moindre affirmation la suppose, *l'idée* de devoir est nécessaire. — Dans l'ordre théorique, dans la science, le rôle de la réflexion est un effort incessamment renouvelé de la raison pour prendre de plus en plus possession de toutes les images ou idées. Quiconque entreprend de réfléchir sur ses représentations accepte par là même la loi de la raison et témoigne du besoin de l'appliquer, « Le contenu de nos affirmations est variable, « mais la forme, qui en est la loi, est absolue. Et cette loi, c'est l'acte même de la réflexion qui la pose. » Il en est de même pour la pratique. Pour agir volontairement l'homme doit appliquer la réflexion en toute liberté à son action. « Réfléchir sur les

souvenir des actions passées..., c'est chercher à les expliquer comme des faits, à les rendre intelligibles, à les présenter en un tableau bien ordonné... Penser à mon propre avenir... c'est aussi penser à ce que je ferai, c'est réfléchir sur mes tendances, désirs ou intentions; spectateur et acteur sont ici inséparables. Mais si réfléchir aux images déjà fixées, c'est s'efforcer de les systématiser, nous ne pouvons, à plus forte raison, réfléchir à nos intentions sans travailler déjà à les coordonner. » Ici donc, comme dans la science, celui qui a une fois entrepris de réfléchir « ne peut, sans inconséquence, s'arrêter en chemin, ni, sans absurdité, supprimer toute loi ou en substituer une autre à celle de la raison. » Le contenu de nos jugements pourra être infiniment variable, la forme reste la même, invariable, impérieuse, parce qu'elle est logiquement nécessaire. Et cette loi, n'est-ce pas précisément le minimum essentiel de la conscience morale, n'est-ce pas l'obligation ? Seulement l'obligation pratique n'est pas comme l'obligation scientifique relative et individuelle. Si un homme peut refuser d'être un savant, il ne peut pas, en fait, s'abstenir d'agir avec réflexion, de vouloir : il faudrait pour cela qu'il cessât d'être homme. L'obligation morale tient donc au caractère principal, à la différence spécifique de l'homme; elle apparaît à mesure qu'apparaît la réflexion et s'impose davantage à celui qui, par une réflexion plus subtile, essaye de s'y soustraire. Ainsi se résout le conflit apparent de la moralité et de la science : « prendre conscience de cette loi subjective du travail de l'esprit qui est la forme de la science, c'est saisir en même temps la racine de l'obligation pratique qui est la forme de la moralité. »

M. Chabot prétend donc maintenir le principe kantien de l'obligation et même lui trouver un fondement plus solide que celui de la raison pratique. Aussi — lorsqu'après avoir démontré qu'il ne fallait chercher ni dans l'agréable ou l'utile, ni dans le vrai, le contenu de la moralité, il établit que l'objet moral est une forme du beau, le Beau dans l'ordre des actions. — a-t-il bien soin de rappeler que la notion du devoir est essentielle à la morale. L'idéal esthétique n'est que le contenu de la loi et l'action bonne est celle qui, sous la tyrannie du devoir, est connue, sentie et exécutée comme la plus belle de celles qui étaient possibles. L'homme de bien est un artiste qui n'aurait pas le droit de ne pas l'être. S'il est impossible, d'une part de définir exactement et universellement le bien — la variété infinie des jugements moraux le prouve, — d'autre part d'en abandonner l'idée au caprice individuel, — ce serait se rejeter dans le mysticisme ou nier la moralité; — « n'est-ce pas que l'entendement et la sensibilité, isolément impuissants, doivent, pour le déterminer, s'unir en un jugement qui ne peut être qu'un jugement esthétique? » M. Chabot s'efforce de montrer, sur de nombreux exemples, que toutes les actions morales sont belles et d'autant plus belles qu'elles sont plus morales. L'acte vertueux est donc toujours un effort pour obéir à une loi universelle :

mais cet effort n'est pas impersonnel : il est nôtre, et c'est par là que nous valons et que nous sommes moralement quelque chose.

M. Chabot montre lui-même les analogies de sa théorie morale avec les théories antérieures, celles de Schiller et de Herbart en particulier. Mais il croit échapper aux critiques qui valent contre ces philosophes, en maintenant rigoureusement le principe de l'obligation. La morale est une et universelle par sa forme, multiple et individuelle par son contenu. « Sans exempter personne, et à aucun moment, de la loi du devoir, en demandant à tous de faire tout le possible, on ne peut réclamer à tous, même dans des circonstances semblables, les mêmes actions... Le devoir est pour tous identique, mais les devoirs sont autres... Ainsi se résout l'antinomie entre l'unité de la loi et la multiplicité nécessaire des idéals. »

L'Éthique, fondée sur l'analyse de la pensée réfléchie, se constitue indépendamment de toute métaphysique. Mais elle réclame un couronnement métaphysique. « Les notions morales n'auraient pas leur sens et leur valeur dans l'ensemble des objets de la pensée, si le principe suprême n'était un infini de qualité, c'est-à-dire Dieu. » Le sujet pensant ne peut sortir du doute spéculatif que par le *Cogito*, première nécessité subjective. Mais cette démarche de son esprit lui apparaît ensuite comme un élément d'un système plus vaste; il se rend compte que la nécessité que la loi imposait tenait aux principes de ce système, c'est-à-dire, ici, à l'autorité de la pensée divine, et s'impose aussi à tous les autres esprits. De même « la réflexion, qui nous enferme d'abord dans l'obligation, peut *ensuite* rattacher cette loi à un ordre transcendant et s'élever de la terre au ciel. » Ainsi l'affirmation d'un principe métaphysique est un postulat de la morale elle-même, au lieu d'en être le point de départ; je ne pourrais pas rationnellement affirmer Dieu, si je n'avais d'abord senti et connu l'obligation. Toute métaphysique qui ne repose pas sur la morale est d'ailleurs impuissante à la fonder : car elle ne peut sans inconséquence, donner au principe supérieur, à Dieu, des attributs moraux.

P. F.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprosy filosofii i psychologuïi.

(Revue des questions de philosophie et de psychologie, éditée par la Société psychologique de Moscou, janvier-décembre 1897.)

A. N. Guiliarov. *Les idées du XIXe siècle en France.* — Je ne crois pas me tromper en disant que les trois articles de M. Guiliarov résument, à peu près, l'opinion des penseurs russes, je dirais même des penseurs étrangers, sur le mouvement des idées en France. Cette opinion peut être résumée en quelques mots. Les idées de la fin du XVIIIe et du commencement du XIXe siècle ont subi, en France, une très grande réaction. « La France actuelle a perdu la Foi, *elle la cherche*, elle la veut, elle ne la trouve nulle part » (p. 302). La *foi* ici ne signifie pas la religion. C'est tout simplement une idée assez large pour expliquer l'univers et la place qu'y occupe l'homme, ainsi que ses sentiments, ses tendances et les questions qu'il se pose sur le bien et le mal. La *foi* chez les penseurs russes veut souvent dire l'*idéal*. Donc la France, berceau des idées, a perdu la *foi*, dit M. Guiliarov. Je ferai objecter à l'éminent philosophe russe que chercher la foi, la vouloir, c'est presque la posséder. Qui ne change pas, qui ne cherche pas, ne vit pas. Et pourquoi s'attaquer à un pays plutôt qu'à un autre? Le mouvement des idées a partout subi une réaction, non seulement chez les vieux peuples de l'Europe, mais aussi chez les peuples nés d'hier; les luttes des classes prennent partout une importance prépondérante; les bases de la vieille société tombent partout en ruines, on sent partout un malaise indéfinissable; on cherche partout des ressources nouvelles, des conditions morales dont dépend l'avenir de l'humanité. Il arrive un moment dans la vie des peuples — même, ou plutôt surtout de ceux qui ont connu des siècles de gloire, — où ils ont besoin de rafraîchir leurs conceptions, de renouveler leurs idées, leurs forces morales. La France le sait, tout son glorieux passé le lui indique, mais elle sait aussi que le passé ne doit être qu'un objet d'études, qu'il faut le comprendre, et non le revivre. La France travaille, lutte, cherche. Il ne faut pas oublier, non plus, que tout ce qui a fait la grandeur des civilisations a toujours été l'œuvre des individus et non des collectivités. Ces individus d'élite, « suprême fruit des races supérieures », ont toujours continué et continuent toujours, en France comme ailleurs, l'œuvre de leurs devanciers. Soutenus par l'inébranlable volonté d'être vrais et sincères, ils n'ont jamais perdu la foi dans les idées, ils n'ont jamais perdu l'idéal de l'humanité, les bruits extérieurs ne sauraient

jamais atténuer la puissance de leur *moi*; ils savent que le silence et le recueillement sont indispensables à la Pensée et au Travail, seules sources de la liberté et du bonheur, et ils s'avancent toujours, et ils ont foi dans le siècle qui s'ouvre. Un siècle qui finit, un siècle qui commence, qu'est-ce que cela fait à la continuité des phénomènes naturels? N'est-ce pas un événement purement conventionnel? Mais ne trouvons-nous pas dans la marche de la pensée humaine de la fin de notre siècle — même dans la réaction du mouvement actuel — des germes des idées nouvelles? Et n'avons-nous pas le droit de croire que c'est précisément le XXe qui en aura les fruits? Serait-ce à l'aube du siècle ou à son déclin? Nous n'en savons rien, mais cela ne nous empêche pas d'attendre la venue de ce siècle avec espoir.

L. N. Tolstoï. *Qu'est-ce que l'art?* — Malgré l'importance de l'art dans la vie sociale, l'humanité n'en a pas encore pénétré l'essence. La critique, dans laquelle autrefois les fervents de l'art trouvaient une justification de leurs préférences, est devenue si contradictoire, que si l'on exclut tout ce qui est contesté par les différentes écoles, il ne restera plus rien de l'art. Les artistes, dans le rôle de critiques, se renient mutuellement. Les adeptes d'une école ne reconnaissent pas ceux d'une autre. De sorte que l'art qui engloutit tant de labeur humain et tant de vies n'est ni clair ni défini, et même compris de façons si opposées par ses desservants, qu'il est difficile de débrouiller ce qu'on doit entendre sous ce mot. En quoi consiste l'art? L'homme moyen se contente de répéter : « L'art est cette forme de l'activité humaine qui crée la beauté ». Ce mot mystérieux de *beauté* explique tout. Qu'est-ce donc que cette conception du *beau*? Après avoir passé en revue toutes les définitions du beau données par les penseurs, philosophes et artistes, Tolstoï conclut que si nous mettons de côté ces définitions inexactes qui placent le beau, tantôt dans l'utile, tantôt dans la symétrie, tantôt dans l'harmonie des parties, tantôt dans « l'unité dans la diversité » ou dans les différentes combinaisons de ces principes, si nous ne tenons pas compte de ces tentatives, toutes ces définitions esthétiques du beau peuvent être ramenées aux deux conceptions fondamentales suivantes : 1° le beau est quelque chose qui existe par soi-même, une des manifestations du parfait absolu, de l'idée, de l'esprit, de la volonté; 2° le beau est un certain plaisir que nous éprouvons, mais qui n'a pas pour objets nos profits individuels. Tolstoï n'approuve ni l'une ni l'autre de ces définitions. L'humanité a besoin de connaître les signes objectifs du beau et du laid; ils n'existent pas, ou tout au moins, malgré les efforts séculaires, on ne les a point trouvés. Toute l'esthétique existante n'a pas encore donné ce qu'on pouvait attendre de l'activité cérébrale de l'homme, elle n'a pas déterminé les propriétés et les droits de l'art ou du beau, elle n'a pas donné ces lois qui nous permettraient de déterminer quelles œuvres relèvent de l'art et quelles autres en sont indignes. Il s'agit de trouver avant tout une loi objective, et pour cela les hommes doivent renoncer à croire que l'art est la création du beau

qu'il ne sert qu'à notre plaisir. Mais dès que l'on cesse d'envisager art comme la manifestation du beau, on arrive, d'après Tolstoï, à la définition qu'il nous donne comme sienne : « *L'art est une des conditions de la vie humaine, étant en même temps un moyen de communion entre les hommes.* » L'activité de l'art est fondée sur le fait que homme, en recevant par l'ouïe ou par la vue les impressions d'un autre homme, est capable de ressentir les mêmes sentiments qu'éprouvait l'homme qui les a exprimés. L'art commence lorsque l'homme, dans le but de communiquer à ses semblables les sentiments qu'il a ressentis, les évoque de nouveau en lui et les exprime par certains signes extérieurs. Les sentiments les plus divers, très intenses ou faibles, grands ou insignifiants, mauvais ou bons, pour peu qu'ils se communiquent aux autres, font l'objet de l'art. L'art est donc une activité humaine qui consiste en ce qu'un homme exprime consciemment aux autres, au moyen de certains signes extérieurs, les sentiments qu'il a ressentis, et en ce que ses semblables se pénètrent de ses sentiments et les revivent. On voit que cette nouvelle définition n'élucide pas la question, elle laisse toujours ouverte la discussion des écoles et des critiques. Jadis, dit encore Tolstoï, on craignait de voir se glisser dans le nombre des sujets de l'art des objets qui pourraient démoraliser les hommes et on les interdisait tous. Actuellement on craint seulement de voir échapper une des occasions de plaisir que procure l'art et l'on protège tous les sujets. Tolstoï trouve que ce dernier excès est beaucoup plus grossier que le premier et surtout plus pernicieux.

L'étude de Tolstoï n'est pas encore terminée. L'ouvrage paraîtra prochainement à Moscou. Nous y reviendrons. L'analyse du premier chapitre nous indique déjà que le nouveau livre du penseur russe ne serait pas une condamnation pure et simple de l'art en général, mais seulement de l'art de certaines écoles. Ce que Tolstoï n'admet pas, c'est *l'art pour l'art*, c'est le vers beau pour lui-même, c'est la ligne que le mouvement dérange.

Les vrais artistes protesteront certainement contre ces théories. Ils ont toujours lutté contre les décisions abstraites des philosophes. La conception de « l'art pour l'art » est pour les artistes dépourvue de sens. Ils ne cherchent pas la définition de l'art; ils ne doivent pas la chercher. Ni effort pour juger, ni effort de conscience : qu'ils se laissent obéir à leur impulsion, elle saura d'elle-même se rythmer, s'imager, se penser tout à la fois. L'inspiration, c'est-à-dire l'impression indistincte de l'artiste, n'est autre chose qu'une combinaison d'émotion et d'idée; elle est à la fois sensation, *idée*, volonté. Les artistes n'ont pas à subir les influences des critiques et des penseurs. — Cela ne doit pas empêcher ces derniers de juger l'art et les artistes. A chacun son domaine. Critique et artiste, chacun doit garder son *moi*, chacun doit rester *lui-même*. La critique et l'art sont deux fonctions incompatibles. L'artiste ne comprend qu'une seule forme de l'art, qui est la sienne. Ne lui demandez pas de faire de la critique. L'artiste est essentiellement ner-

veux. La puissance de comparaison, voilà ce qui fait le critique. Or, pour comparer deux impressions, il ne faut être dominé ni par l'une ni par l'autre, il faut s'en éloigner et les juger du dehors, tandis que l'artiste est toujours tout entier dans chacune de ses impressions.

N. J. GROTE. — *Le rôle de l'énergie physique dans la psychologie.* — Les procès psychiques sont-ils soumis à la *loi de la conservation de l'énergie*, comme tous les autres procès de la nature? Ce problème, dont dépend, selon l'auteur, l'avenir de la psychologie, doit être envisagé en dehors de toutes considérations métaphysiques, éthiques et pratiques. M. Grote ne prétend pas nous donner la solution de ce problème théorique, il cherche seulement à établir l'hypothèse qui pourrait servir les recherches postérieures.

Le psychologue russe établit les quatre points suivants : 1° La conception de l'énergie psychique est aussi légitime que celle de l'énergie physique; elle possède les mêmes mesures *quantitatives* et les mêmes formes variées. 2° L'organisme humain subit la transformation constante des énergies physiques en énergies psychiques et des énergies psychiques en énergies physiques. 3° Comme les énergies physiques, les énergies psychiques se transforment de l'état potentiel en état cinétique et de l'état cinétique en état potentiel. 4° Rien ne s'oppose à ce que la loi générale de la conservation de l'énergie soit appliquée aux procès psychiques.

P. P. SOKOLOV. *Faits et théorie de l'audition colorée.* — Deux articles d'une étude qui promet d'être intéressante.

V. O. KLOUTSCHEVSKY. *L'influence occidentale dans la Russie au XVIIIe siècle, étude historique et psychologique.* C'est du XVIe siècle que date le contact de la Russie avec l'Europe occidentale, mais les résultats de son influence sur le peuple russe ne pourraient pas encore être déterminés. La Russie du XVIe eut déjà sa propre culture. Elle n'offrait pas une grande importance pour l'histoire générale de l'humanité, mais elle ne fut pas totalement dépourvue d'intérêt historique. Cette culture fut basée non seulement sur les instincts anthropologiques, mais aussi sur des idées politiques et sociales, qui formèrent déjà une certaine psychologie populaire. Le degré de cette culture n'est pas encore complètement connu, ce qui rend difficile de déterminer l'influence de l'Occident sur la Russie. Ainsi M. Kloutschevsky se borne, pour le moment, à nous présenter l'opposition de l'église russe à la culture occidentale et, partant, l'histoire de la formation des sectes religieuses « protestaires », connues en Russie sous le nom de *Raskolniky*.

A. A. TOKARSKY. *La crainte de la mort.* — La crainte de la mort sans l'idée de la mort est impossible. La crainte spécifique de la mort, comme sentiment indépendant, n'existe pas. Ce n'est que l'union du sentiment de la crainte en général et de l'idée de la mort. Qu'est-ce que la mort? L'auteur nous offre quelques hypothèses plus ou moins vagues. Il cite le mot de Tourgueniev : « Je n'ai aucune représentation

de la mort. Je me la figure comme quelque chose de très vague, comme une ligne lointaine, à laquelle je ne puis donner aucune physionomie ».

L. M. LOPATINE. *Le spiritualisme comme hypothèse psychologique.* — La psychologie ne reconnait plus l'âme comme la source des phénomènes psychiques, source indépendante du corps; seuls les procès physiologiques du cerveau et du système nerveux lui expliquent la vie psychique. M. Lopatine appelle cela le *monisme physiologique.* Les psychologues ont aussi une très grande prévention contre le spiritualisme ; ils prétendent que le spiritualisme n'a rien donné de vraiment scientifique, rien que des hypothèses métaphysiques. « Ce jugement est-il bien juste? — s'écrie le philosophe russe, — le spiritualisme n'a-t-il rien donné? Et le monisme physiologique? Certes, il a beaucoup de qualités scientifiques, mais il a aussi beaucoup de défauts. » Suivent quelques critiques des théories psycho-physiques et la défense du spiritualisme. Si la psychologie spiritualiste a relativement fait peu dans le domaine des investigations psycho-physiques, c'est parce que ce domaine n'existe pas depuis bien longtemps. Les anciens matérialistes n'y ont presque rien fait non plus. La science physiologique de Hobbes est-elle meilleure que celle de Descartes? Au contraire, Descartes peut être considéré comme le père de la psycho-physiologie et en même temps du spiritualisme contemporain. M. Lopatine plaide donc — et assez chaleureusement — pour la compatibilité du spiritualisme et de la psychologie.

PRINCE S. N. TROUBETSKOÏ. *Philon et ses prédécesseurs.* — Étude très documentée et très personnelle sur la culture hellénique chez les juifs et notamment sur Philon le Juif. L'auteur présente Philon comme un éclectique d'Alexandrie qui voulut concilier le mosaïsme avec la philosophie grecque. Philon considère Moïse comme un philosophe instruit à toutes les sagesses égyptiennes, chaldéennes et helléniques et pénétré de la révélation divine. Moïse expose la philosophie dans les formes symboliques; les Grecs l'exposent dans les enseignements partiels. Moïse l'expose avec grandeur et pureté, comme une révélation supérieure; les systèmes philosophiques grecs expriment les tendances de la raison humaine de pénétrer cette révélation mystérieuse. Philon n'a pas de système, n'a pas de méthode, c'est un éclectique rhétoricien, dans la philosophie comme dans la littérature, qui a subi l'influence des stoïciens et celle des sceptiques; c'est un médiateur entre le platonisme et le stoïcisme et qui prépare le néoplatonisme. C'est un théologien érudit et un apologiste convaincu du judaïsme. Dans son traité sur la *Liberté du sage*, adressé à « la jeunesse de tous les pays », Philon présente l'enseignement de Moïse comme une religion pure, noble et universelle, qui renferme toutes les notions de la vraie liberté individuelle.

Mme M. V. BESOBRASOVA. — *Qu'est-ce qu'une introduction à la philosophie?* — Pour Mme Besobrasova, il n'y a pas de philosophie sans l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie nous prouve

que les systèmes philosophiques ne sont pas des systèmes isolés, mais évolutifs et unis par une idée générale.

N. D. VINOGRADOV. — *Le mécanisme biologique et le matérialisme.* — Étude très intéressante et documentée sur le *néovitalisme* et sur la compatibilité de la biologie avec le matérialisme.

VLADIMIR SOLODIEFF. *Les Premiers Éléments de la philosophie théorique.* — La dignité de nos buts et de nos actions dépend de l'Idée du Bien. Pour que notre vie ait un sens, pour qu'elle soit digne de la nature spirituelle et morale de l'homme, il faut qu'elle porte en elle la *justification du Bien*. Les bons sentiments naturels de l'homme — la pitié, la compassion, la piété — ne suffisent pas pour atteindre ce but supérieur de la vie : il y faut encore un enseignement moral qui doit avoir pour but d'affirmer les sentiments naturels de l'homme et d'y établir une sorte d'unité morale, capable de gouverner la vie individuelle et la vie sociale. Cet enseignement est nécessaire à tous les hommes, même au petit nombre d'élite, c'est-à-dire à ceux qui sont capables d'analyser par eux-mêmes les problèmes moraux. La religion ne peut pas ôter à l'humanité pensante ses exigences intellectuelles. Au contraire, la religion crée des raisonnements qui ont toujours besoin du contrôle de la pensée philosophique. Dans le domaine des idées morales la pensée philosophique dépend de la *Volonté* qui aspire au *Bien* dont elle demande à l'esprit la vraie définition. Grâce à notre nature morale, nous voulons vivre conformément au *Bien*, et nous cherchons à connaître ses principes. En même temps nous éprouvons le besoin du *Savoir* en général, c'est-à-dire le besoin de chercher la *Vérité* pour elle-même. Notre conscience approuve cette seconde volonté, c'est-à-dire la recherche de la vérité pour la vérité, et, de telle sorte, s'établit l'union entre le *Bien* et la *Vérité*. Sans cette union, la conception du *vrai Bien* — base de toute morale — n'aurait pas de raison d'être. Le savoir et la vie sont consubstantiels et inséparables dans leurs règles supérieures, mais indépendants dans leurs domaines théorique et pratique. Cela correspond à l'unité et à la diversité de la philosophie théorique et de la philosophie morale.

VLADIMIR SOLOVIEFF. *La Conception de Dieu.* — Défense de la philosophie de Spinoza et qui est en même temps une réfutation de l'article de M. Wedensky, M. Solovioff s'enfonce dans la métaphysique de la Théosophie mystique.

A. J. WEDENSKY. *L'Athéisme dans la philosophie de Spinoza.* — Les théories de Spinoza doivent être considérées comme athéistes, mais Spinoza lui-même ne le fut pas.

B. N. TSCHITSCHÉRINE. *L'Origine de l'éthique.* — Une critique, presque une réfutation des théories de M. Vladimir Solovioff, émises par ce dernier dans ses livres *la Justification du Bien* et *le Droit et la Morale*[1] ».

1. Nous comptons consacrer prochainement une étude spéciale à ces deux livres.

B. N. Tschitschérine. *La substance et les méthodes de l'Idéalisme.* — Critique des articles du prince S. N. Troubetskoï « Les Fondements de l'idéalisme ». Il s'agit de l'influence de l'idéalisme allemand de la première moitié du XIXe siècle sur les idées philosophiques.

V. V. Worobiow. *Essai de classification des mouvements expressifs d'après leurs genèses.* — Communication faite à la séance de la Société psychologique de Moscou du 13 novembre 1897. — Les mouvements expressifs qui traduisent nos impressions, nos sensations, nos émotions intérieures sont : 1° inconscients, 2° mi-conscients, et 3° conscients; ils passent par trois phases évolutives : 1° imitative, 2° modificative et 3° symbolique. (N'est-ce pas, la théorie de M. Th. Ribot, émise dans son livre *l'Evolution des idées générales*?)

G. E. Strouwé. *Facultés et développement de l'esprit philosophique.* — Deux articles. — La philosophie n'existe et ne se développe que dans l'esprit du philosophe. Les idées les plus profondes, les investigations les plus sensées, émises dans les travaux philosophiques, n'existeraient pas sans l'esprit philosophique lui-même; elles resteraient lettre morte sans la vivification que leur communique l'esprit du penseur. C'est lui seul qui crée la valeur des idées philosophiques. La philosophie n'est que la manifestation de l'esprit indépendant aspirant à la contemplation — par la critique générale — de l'univers. Il y a trois types de philosophes : 1° *dialectique*, 2° *analytique* et 3° *constructif*. 1° Le *type dialectique* possède l'indépendance du raisonnement, la vivacité et l'originalité de la pensée qui se développe sous l'influence des sentiments subjectifs du philosophe; mais il lui manque la faculté d'analyse, surtout à l'égard de ses propres produits intellectuels. Le philosophe reste isolé du monde objectif; il s'enferme dans un individualisme exclusif, il vit en dehors du monde extérieur, en dehors même du mouvement philosophique, il ne connait que son *Moi*, rien que son *Moi*. 2° Le *type analytique* ou critique possède la faculté d'*analyser*, de *comparer*, faculté qui touche aux problèmes les plus fins et les plus délicats du savoir humain; mais il lui manque la pensée personnelle, individuelle, originale, indépendante. Le philosophe ne s'élève jamais au-dessus des contradictions et des doutes; il analyse les éléments les plus minutieux des problèmes philosophiques, il en construit rarement un lui-même. 3° Le *type constructif* embrasse facilement les problèmes fondamentaux du savoir humain et en dégage une conception personnelle de l'univers. Ce type comprend les grands philosophes, les génies créateurs possédant des aptitudes architecturales dans le domaine de la philosophie; ils élèvent de magnifiques constructions de la pensée, ils unifient les théories des générations précédentes qui éveillent l'étonnement et l'admiration. Mais ces constructions sont souvent superficielles, et correspondent rarement à la réalité : ou leurs bases sont chancelantes, ou l'idée de leur architecte n'est pas claire. — La place nous manque pour suivre pas à pas l'auteur. D'ailleurs ne savons-nous pas qu'il n'y a rien d'ab-

solu, rien de complet, même dans le domaine de la pensée? Si cet absolu existe, il n'est inhérent qu'à l'humanité entière, envisagée comme une *Unité*, comme un être vivant et pensant, comme un grand *Tout*. L'individu seul ne peut pas créer ce *Tout*, mais, tout en gardant son individualité, son *Moi*, il peut contribuer à sa construction, à son développement, à sa floraison.

La *Revue* contient encore des articles de polémique et de critique, signés : F. Sofronow, V. Tschernov, Schereschevich, Viktorov, Vinogradov, Ossip-Lourié, et consacrés aux livres de M. Vladimir Solovioff, *la Justification du Bien*; de M. Karéiev, de M. P. B. Strouwé; de M. Th. Ribot, *la Psychologie des sentiments;* de M. G. Le Bon, *la Psychologie de la foule*; de M. A. Fouillée, *Tempérament et caractère*; de M. Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*, etc.

OSSIP-LOURIÉ.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

W. ROUSE BALL. *Récréations mathématiques et problèmes des temps anciens et modernes*, traduit de l'anglais, in-8°; Paris, Hermann.

DUGAS. *La timidité : étude psychologique et morale*, in-12; Paris, Alcan.

BINET ET HENRI. *La fatigue intellectuelle*, in-8°; Paris, Schleicher.

V. SIDERMANN. *L'avocat du Diable : Critique des évangiles*, in-8°; Paris, Fischbacher.

CH. DAREL. *De la spiritualisation de l'être : aperçus philosophiques*, in-8°, Paris, Chamuel.

Dr GYEL. *Essai de revue générale et d'interprétation synthétique du spiritisme*, in-12; Paris, Chamuel.

F. LE DANTEC. *L'évolution individuelle et l'hérédité*, in-8°; Paris, Alcan.

J. SULLY. *Etudes sur l'enfance*, trad. de l'anglais, avec préface par G. Compayré, in-8°; Paris, Alcan.

SETH. *A Study of ethical Principles*, in-8°; Edinburgh, Blackwood,

WHITEHEAD. *A treatise on universal Algebra*, in-4°; Cambridge, University Press.

A. LLOYD. *Dynamic Idealism*, in-12; Chicago, Macclurgh.

BILHARZ. *Metaphysik als Lehre vom Vorbewussten*, II. Hälfte, in-8°. Wiesbaden, Borymann.

STERN. *Einfühlung and Association in der neueren Æsthetik*, in-8°; Voss, Hamburg-Leipzig.

A. LASSON. *Der Leib*, in-8°; Berlin, Gärtner.

A. BONILLA Y SAN MARTIN. *Los gobérnios de partido*, in-8°; Madrid, Yuste.

DA CUNHA SEIXAS. *Principios geraes de philosophia*, in-8°; Lisboa, Lucas.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE[1]

S'il existait une philosophie qui fût commune à tous les hommes, — car tout homme a sa philosophie, qu'il le sache ou non, — une philosophie qui fût par conséquent le fond, la substance de toutes les philosophies nées ou à naître, on serait en droit, ce semble, de dire que cette philosophie, posée universellement par la raison humaine, est aussi la philosophie vraie. Et comment, en effet, pourrait-elle ne pas l'être? Une telle philosophie serait une philosophie nécessaire, et il est clair, à moins qu'on ne soit sceptique, que ce que nous pensons nécessairement est nécessairement la vérité.

Mais existe-t-il en fait une philosophie universelle et nécessaire? On n'en peut douter. Non pas, évidemment, qu'il existe un système dans lequel s'accordent tous les hommes, ni même seulement tous les philosophes. Nos systèmes, au contraire, sont divers comme nos visages. Mais, de même que sous la diversité de nos visages on retrouve un type général dont nos physionomies individuelles ne sont que des déterminations et des particularisations, il doit nécessairement se retrouver sous la diversité de nos conceptions systématiques un fond commun, puisque la raison humaine est une. On dira peut-être que l'unité de la raison humaine est suffisamment sauvegardée par le fait que les principes de l'entendement sont les mêmes pour tous les esprits. Mais non : les principes de l'entendement ne sont que des formes de la pensée : or ce n'est pas seulement dans les formes de la pensée que l'unité doit se trouver, c'est encore dans la pensée même. Les principes de l'entendement sont, comme les lois de la nature, susceptibles des applications les plus opposées. Leur universalité et leur nécessité comme conditions *a priori* de notre connaissance n'excluent nullement dans l'humanité l'anarchie intellectuelle la plus complète. Or cette anarchie n'existe assurément pas; car, lors même que nos opinions sont les plus divergentes, nous nous comprenons encore, ou du moins nous pouvons nous comprendre entre nous. Nos esprits, quelque divers qu'ils

1. Cet article est extrait d'un *Cours de philosophie*, publié à la librairie Delagrave, dont un premier fascicule a paru en 1893, et dont le second et dernier doit paraître très prochainement.

soient, ont donc manifestement une constitution uniforme, et cette uniformité n'est pas seulement formelle. D'ailleurs, comment comprendre la diversité radicale dans l'ordre mental quand la similitude et la communauté de nature dans l'ordre physique sont si visibles? La divergence même de nos opinions accuse leur unité d'essence et d'origine : car enfin on ne diverge qu'à la condition d'avoir même point de départ. Deux choses qui seraient radicalement hétérogènes entre elles ne divergeraient pas : elles appartiendraient à deux mondes différents. A quoi l'on peut ajouter qu'une anarchie absolue dans le royaume des intelligences serait incompatible avec l'unité, et par conséquent avec l'existence de l'univers phénoménal lui-même; attendu que notre pensée aussi fait partie de la nature universelle, et que même elle y joue un rôle considérable, étant en quelque sorte un miroir où l'univers vient se refléter, s'exprimer et prendre conscience de lui-même.

Ainsi, il y a une philosophie universelle, — et aussi, il faut bien le dire, une physique, une chimie, une astronomie universelles; car les considérations qui viennent d'être exposées ne se rapportent pas à la philosophie seule : leur portée, si elles en ont une, s'étend à toutes les branches du savoir, à toutes les formes de l'activité intellectuelle de l'homme, — et cette philosophie est nécessairement vraie. Seulement, il importe de faire observer que cette philosophie est essentiellement indéterminée, de même que le type général de la physionomie humaine auquel nous la comparions tout à l'heure, et que toutes les généralités; c'est seulement dans les conceptions particulières dont elle est le fond commun qu'elle se détermine. On aurait donc tort de croire que la philosophie universelle existe dans l'esprit de tout homme avec des formes définies et des contours arrêtés. Sans doute elle a un contenu (autrement elle ne serait rien), et ce contenu peut se formuler en propositions positives; mais ces propositions admettent encore quelque indétermination; de sorte que dans chaque esprit elles prennent, non pas précisément un sens, puisqu'elles en ont un par elles-mêmes, mais au moins les déterminations essentielles à toute pensée vivante : de même que la conformation générale du visage humain, tout indéterminée qu'elle est, peut s'exprimer par la parole, et que cependant nous ne pouvons traduire en une représentation effective le type abstrait ainsi défini sans lui donner les formes concrètes d'un visage individuel.

Reste à savoir quelle est cette philosophie à la fois universelle et vraie. Nous disons que c'est la philosophie *spiritualiste*. Mais qu'est-ce que la philosophie spiritualiste?

Ce qui caractérise la philosophie spiritualiste c'est l'idée que la

destinée des êtres raisonnables, et même, au fond, celle des êtres purement sensibles, ne peut être subordonnée d'une manière absolue aux résultats des conflits auxquels semblent se livrer au hasard les unes contre les autres, les forces brutes de la nature; qu'au contraire la matière est soumise à l'esprit, le réel gouverné par l'idéal; et qu'enfin au-dessus des lois indifférentes à nos désirs comme à nos souffrances qui déterminent l'apparition des phénomènes dans le monde physique, est une loi de justice et d'amour contre laquelle rien, dans l'ordre naturel, ne saurait prévaloir même un seul instant, parce qu'elle est souveraine et absolue.

Telle est essentiellement, et quant à son objet ultime, la philosophie spiritualiste. Mais cette première vue sur le fond des choses suppose des vues complémentaires. Si le règne de la justice doit arriver, et si nous devons être de ce règne béni les témoins et les bénéficiaires, c'est donc qu'il y a en nous quelque chose qui n'a pas dans la matière sa raison dernière, une âme spirituelle par conséquent. Puis la matière c'est le domaine de la nécessité, à tel point que ces deux choses, matière et nécessité, ne peuvent se comprendre et se définir que l'une par l'autre. En tant donc que nous échappons à l'empire de la matière, nous échappons aussi à celui de la nécessité; c'est-à-dire que nous sommes libres. On peut affirmer encore que, parce qu'elles sont hétérogènes à la matière et à la nécessité, nos âmes ont leur être fondé dans une région qui n'est pas celle du temps et de l'espace; et que par conséquent nous sommes immortels, ou plutôt éternels. Enfin, si la justice doit régner, si elle règne déjà sur le monde en dépit des apparences, c'est que la justice au lieu d'être, comme on serait tenté de le croire, une simple conception de nos esprits et une pure abstraction, est un être réel; que cet être est une puissance, puisque toutes choses lui sont assujetties; que cette puissance est celle d'une volonté raisonnable et agissant pour des fins, puisque autrement, n'étant qu'une force brute analogue à toutes les forces brutes de la nature, elle pourrait bien entrer en lutte avec ces forces, mais non pas leur commander. Et il est certain que cette volonté raisonnable est en même temps une volonté parfaitement bonne et sainte, puisque ce qu'elle veut c'est le triomphe de la justice dans le monde : ce qui revient à dire que Dieu existe, et qu'il est un être essentiellement moral, et même une pensée en quelque sorte vivante et personnelle. Toutes ces conséquences, la raison spontanée du genre humain les déduit avec une logique sûre d'elle-même, et d'ailleurs infaillible, du principe où elles sont renfermées, en leur donnant la même adhésion absolue qu'elle donne à ce principe même. Ainsi : sainteté

suprême et inviolabilité réelle de la justice, quelques froissements que puissent subir de la part du monde phénoménal l'idée et le sentiment que nous en avons; puis : spiritualité, liberté, immortalité de nos âmes, existence d'un Dieu personnel infiniment puissant, sage et bon; voilà les doctrines, ou plutôt les dogmes fondamentaux qui constituent la philosophie spiritualiste. Et nous disons que ces dogmes qu'impose à nos esprits une autorité impossible à récuser, puisque c'est celle de notre raison même dans son exercice spontané et nécessaire, constituent le fond et la substance ultime de toute philosophie, aussi bien de celle qu'on pourrait appeler la philosophie du vulgaire et des non philosophes que de cette philosophie plus savante et plus développée qui s'est épanouie dans la multitude des systèmes divers créés à travers le cours des siècles par les hommes auxquels le nom de philosophes est ordinairement réservé. Nous nous occuperons surtout de cette dernière, parce qu'étant moins près de la nature, et moins directement inspirée par l'instinct primitif, elle était plus sujette à sortir des voies dans lesquelles la nature et l'instinct tendent à enfermer la pensée humaine.

L'histoire de la philosophie, quoiqu'il puisse sembler au premier abord, confirme entièrement les vues que nous venons d'exposer. Non pas, bien entendu, que tous les philosophes aient professé explicitement leur croyance à la liberté, à l'immortalité de l'âme, à l'existence d'un Dieu personnel. Il en est au contraire un grand nombre qui ont méconnu telle ou telle de ces doctrines; plusieurs même les ont rejetées toutes à la fois d'une manière très expresse. Mais, si l'on étudie de près leurs systèmes, on reconnaît bientôt que ce qu'ils ont rejeté du spiritualisme c'est seulement en quelque sorte la lettre, mais non pas l'esprit, qu'ils se flattaient au contraire — à tort, nous allons voir pourquoi tout à l'heure — de conserver plus pur et plus parfait qu'il ne peut être dans la conscience populaire. Spinoza, par exemple, aussi nettement déterministe et panthéiste qu'il est possible de l'être, fait les plus grands efforts pour retrouver la doctrine de la liberté, et pour lui donner par son système une assiette solide. On a pu soutenir avec vraisemblance qu'il croit à l'immortalité même personnelle de l'âme humaine. Enfin, bien que Dieu soit pour lui tout autre chose qu'un être qui veut et qui pense, sa philosophie a un caractère si profondément religieux qu'un lecteur attentif et impartial ne peut manquer d'en être vivement frappé. Et ce n'est pas un cas isolé. Sans parler des systèmes comme ceux de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Leibniz, de Kant, qu'on peut qualifier assez naturellement de spiritualistes, parce qu'ils adoptent ce qu'il y a d'essentiel dans le spiritualisme sans y apporter de ces

modifications profondes qui chez d'autres paraissent être, et sont en effet de véritables négations, un bon nombre de systèmes dans lesquels, non plus que dans le système de Spinoza, aucune formule spiritualiste ne pourrait prendre place avec son sens ordinaire, ceux de Fichte, de Schelling, de Hegel par exemple, présentent sous ce rapport absolument le même caractère que le système de Spinoza. On peut donc dire que tous ces systèmes sont spiritualistes d'esprit, d'intention, s'ils ne le sont pas de fait et d'une manière réelle. Du reste, il y a bien des degrés dans ce spiritualisme d'intention. L'instinct moral et religieux qui nous fait croire à la justice et à Dieu n'agit pas chez tous avec la même puissance. Pour en sentir l'aiguillon il faut avoir de l'âme, et plusieurs, même des plus intelligents, n'en ont guère. C'est pour cela qu'il y a des systèmes si secs, d'un sentiment si froid et si peu élevé. Mais jusque dans ces systèmes d'ordre inférieur on retrouve quelque trace de la flamme qui éclate dans les plus grands. Pour que leurs auteurs eussent été réellement capables de ne pas aimer la vérité, la justice, Dieu, il aurait fallu qu'ils cessassent d'être hommes.

DIFFICULTÉ POUR LES SYSTÈMES D'ÊTRE SPIRITUALISTES.

Mais comment se fait-il que tant de systèmes dont l'inspiration est spiritualiste méconnaissent, ou même rejettent formellement les doctrines essentielles du spiritualisme? Il y a là un phénomène qui, au premier abord, paraît extraordinaire, et qui pourtant est assez aisément explicable.

Si, comme nous l'avons dit, l'idée spiritualiste est réellement le fond dernier et le principe inspirateur de toute philosophie, quelle qu'elle puisse être, il est évident que cette idée est quelque chose de très analogue à ce que l'on appelle l'*instinct*, ou plutôt, qu'elle n'est elle-même qu'une forme de l'instinct. L'instinct en effet, nous le savons [1], est une disposition naturelle qu'a tout être à exercer les fonctions, et à accomplir les actes par lesquels se réalise sa propre existence; de sorte qu'à une multiplicité de fonctions correspond nécessairement une multiplicité d'instincts; et que chez l'homme, par exemple, il y a lieu de reconnaître, outre l'instinct *vital* par lequel il constitue et organise son corps, un instinct *rationnel*, ou *raison spontanée*, qui produit et règle les démarches de sa pensée; puis, à titre de formes particulières ou de déterminations de cet instinct rationnel, un instinct *esthétique* ou *artistique*, un instinct *logique*,

1. La question de l'instinct a été traitée, et les idées que nous résumons ici développées en *Psychologie*.

un instinct *scientifique*, etc., et enfin un instinct *philosophique*, que la tendance spiritualiste ne représente assurément pas tout entier, mais dont elle est un élément intégrant et des plus importants. Dès lors il est clair que le spiritualisme, nous voulons dire ce spiritualisme vivant qui est en nous et qui constitue le fond de l'instinct philosophique, n'est pas un système, mais qu'il tend à en devenir un. On comprend que ce spiritualisme se cherche en quelque sorte lui-même, et suscite dans l'esprit un effort grâce auquel il passera plus ou moins complètement de l'état de tendance vague à l'état de conception définie : absolument de la même manière que, chez l'artiste, l'idée, en s'emparant des matériaux fournis par la mémoire, crée l'œuvre d'art où elle prend corps et se réalise; ou comme, dans le vivant, le besoin d'être se traduit par la formation et la réfection constante du corps organisé. Mais il est dans la nature des choses que ces efforts de l'activité spontanée qui est en nous n'aboutissent jamais qu'à une réalisation incomplète du but auquel elles tendent. De là le malaise qu'éprouve toujours un artiste consciencieux en voyant son impuissance à exprimer sa pensée tout entière : de là aussi les imperfections qu'on observe dans la constitution des corps organisés [1], et les maladresses que commet le vivant dans l'accomplissement des fonctions vitales. La tendance philosophique, ou, si l'on veut l'instinct spiritualiste n'échappe pas à cette loi. C'est pourquoi nulle part nous ne trouvons le spiritualisme constitué en philosophie d'une manière qui donne satisfaction complète à l'instinct spiritualiste. Platon, qu'on peut considérer comme le père de la philosophie spiritualiste, Platon qui a révélé, on peut le dire, à l'âme humaine l'excellence de sa nature et la grandeur de ses destinées, et qui par là a mérité le surnom de *divin*, Platon est déterministe. La vertu pour lui est science, le vice est ignorance. Et comment sauvegarder dans ces conditions la doctrine de la responsabilité? Il n'affirme pas l'immortalité de l'âme; il la regarde seulement comme *un beau risque à courir*, καλὸς κίνδυνος, comme une perspective *dont il est permis de s'enchanter*. Dans le *Timée* il représente Dieu comme organisateur, mais non pas comme créateur de la matière : encore faut-il observer que le *Timée* est un dialogue exotérique, et que la doctrine du Dieu *demiurge* n'est probablement pas la vraie pensée de Platon. Aristote, qui a donné à l'église chrétienne sa philosophie, rejette l'immortalité de l'âme, du moins au sens où cette immortalité a pour nous, pratiquement, un intérêt réel. Non seulement Dieu,

1. Ainsi la construction de l'œil humain est très critiquable, suivant Helmholtz.

d'après lui, n'est pas créateur du monde, mais encore il l'ignore. Quant à la conception aristotélicienne de la liberté, quoique moins nettement déterministe que celle de Platon, elle est encore insuffisante comme base de la théorie de la responsabilité. Descartes est grand partisan de la liberté; mais il ne trouve qu'au prix d'une hypothèse fausse le moyen de lui attribuer une action sur le monde des phénomènes. Il est fermement convaincu de la spiritualité de l'âme; mais ses théories sur la matière et sur la vie sont d'un matérialiste. Leibniz est déterministe, et il accepte formellement toutes les conséquences de cette doctrine, y compris celle-ci : que nos destinées nous sont assignées en connexion avec tout l'ordre de la nature sans que nous y puissions rien changer, et que chacun de nous naît irrévocablement bon ou mauvais en vertu d'un décret éternel de Dieu. Kant rejette en bloc, du moins à titre de conceptions spéculatives, toutes les doctrines spiritualistes sur Dieu, sur l'âme, sur la vie future; et s'il y revient, c'est en leur reconnaissant seulement le caractère de *postulats de la raison pratique*, et en déniant à l'intelligence humaine le droit de rien penser par elle-même et de rien affirmer sur ces choses. Mais, s'il en est ainsi, si chez les représentants les plus authentiques du spiritualisme on constate de pareilles infidélités aux principes les plus essentiels de la doctrine, quelle différence y a-t-il entre les philosophies qu'on nomme spiritualistes et celles auxquelles on refuse ce nom? Une différence de degré, évidemment, mais non pas une différence de nature. Les unes sont ou paraissent plus proches, les autres plus éloignées, du parfait spiritualisme, entrevu mais non réalisé : voilà tout. Toutes les philosophies sont spiritualistes, comme nous l'avons dit; aucune ne l'est absolument.

Mais à quoi tient-il que le spiritualisme n'ait pas réussi jusqu'à présent, et soit destiné, selon toute apparence, à ne réussir jamais à se constituer d'une manière intégrale en système philosophique? Si nous portons nos regards vers le processus vital, lequel présente tant d'analogie avec le processus générateur des systèmes philosophiques, nous voyons qu'une double nécessité s'impose au principe métaphysique qui travaille à se constituer un corps organisé : d'abord, que ce corps soit véritablement organisé, c'est-à-dire qu'il soit un grâce à la corrélation parfaite de toutes ses parties; et ensuite, qu'il soit adapté de telle sorte à la nature extérieure que le fonctionnement vital lui soit possible au sein de cette nature. C'est ici la même chose. La première nécessité que subit le spiritualisme se constituant en système c'est d'être cohérent et un. Par conséquent il lui faut définir avec précision ces notions de spiritualité, de liberté, d'im-

mortalité de l'âme, de personnalité humaine et divine, etc., que la raison spontanée nous livre à l'état indistinct et confus; et les définir de telle sorte qu'aucune d'elles ne contienne de contradictions intrinsèques, et que toutes forment un ensemble harmonique dont les parties se correspondent. Il y a là déjà un objectif qui n'est certainement pas facile à atteindre, et qui même n'est pas de nature à pouvoir être jamais complètement atteint, parce que la complexité des questions qu'il faudrait pour cela résoudre va à l'infini. Pour ne parler que du problème de la liberté, par exemple, tous ceux qui s'en sont occupés savent bien quelle difficulté il y a à se faire de la liberté seulement une conception qui soit acceptable.

Mais ce n'est pas tout. Développer systématiquement l'ordre des idées morales ne suffit pas; il faut encore mettre ces idées en harmonie avec l'ordre général de la nature. Ainsi la responsabilité implique la liberté de l'agent, non pas la liberté conçue d'une façon quelconque, mais une liberté qui soit un libre arbitre, c'est-à-dire un vouloir contingent produisant des phénomènes contingents. Mais la science, d'autre part, semble impliquer le déterminisme absolu des phénomènes, et exclure de l'univers toute contingence. Comment concilier ces exigences opposées? Sans doute la conciliation ne peut manquer d'être possible en soi, puisque la science et la morale sont deux vérités, et que deux vérités ne peuvent pas se détruire; mais il faut en trouver les moyens. Ce n'est pas du reste que la difficulté qu'il y a pour le spiritualisme à se mettre d'accord avec ce qu'il y a d'assuré dans nos théories sur la nature vienne s'ajouter à la difficulté de se mettre d'accord avec lui-même. Ces deux difficultés, au contraire, n'en font qu'une; et si l'une des deux pouvait être complètement résolue, l'autre se trouverait résolue du même coup, et par le fait même. Quoi qu'il en soit, le spiritualisme ne peut se constituer comme système qu'à la condition de fournir, ou tout au moins de pouvoir accepter sans se renier lui-même les principes sur lesquels reposent les explications scientifiques du monde des phénomènes. Or il y a là un idéal duquel on peut espérer s'approcher de plus en plus, mais qui en soi est inaccessible. Les géomètres parlent de *surfaces développables*. Le spiritualisme devrait pouvoir, comme ces surfaces, s'adapter exactement au système de la nature *sans déchirure*, c'est-à-dire sans se briser lui-même par la contradiction; *sans duplicature*, c'est-à-dire sans se déformer, ou, ce qui revient au même, sans déformer le corps auquel il s'agit de l'appliquer: mais il faudrait pour cela qu'il fût parfait, c'est-à-dire achevé et sans défaut, et que le système de la nature fût parfait également. Or c'est ce qui n'est pas et ne peut pas être. Nos systèmes ne seront

jamais sur le corps de la nature que des vêtements allant *à peu près*.

Si la constitution du spiritualisme intégral est ainsi un rêve irréalisable, il y aura toujours un écart plus ou moins grand entre cet idéal entrevu et les résultats effectifs auxquels aboutit l'effort de la pensée philosophique. On conçoit même sans peine que cet écart puisse être énorme. C'est qu'en raison de cette exigence fondamentale des systèmes qui est la cohésion et l'unité, une doctrine particulière n'est jamais chez un philosophe que ce qu'elle peut être, étant donnés les principes du système. Par exemple, Spinoza a cherché la liberté, et certainement il l'a cherchée avec le désir de la découvrir telle qu'elle pût fournir à la morale une base solide; mais il ne pouvait cependant pas, dans l'idée qu'il s'en faisait, n'avoir égard à aucune de ses conceptions sur tout le reste des choses. Cette idée lui était imposée par tout l'ensemble de ses doctrines. Et voilà comment est née une théorie de la liberté que repoussent avec raison tous ceux qui croient à la responsabilité de l'homme, et qui l'entendent comme l'entend la conscience universelle du genre humain.

Dira-t-on que le philosophe n'a pas le droit de substituer à la vérité, dont il a comme tout autre homme le sentiment inné, une conception différente et qui la contredit, sous prétexte que cette conception est une partie intégrante et une pièce essentielle de son système? Sans doute la vérité est supérieure à tous les systèmes et doit leur être préférée. Mais il faut observer aussi que ce qui montre l'opposition existant entre telle doctrine particulière d'un philosophe et la vérité révélée à l'âme humaine par la raison spontanée c'est la critique; qu'au moment où ce philosophe propose la doctrine en question, la critique n'est pas faite; et qu'enfin celle que ce philosophe exerce lui-même sur ses propres idées peut lui paraître suffisante alors qu'elle ne l'est pas, parce qu'il croit à la possibilité de concilier ce qui en réalité est inconciliable, erreur d'autant plus excusable qu'il est toujours extrêmement malaisé de décider si deux doctrines philosophiques peuvent ou ne peuvent pas se concilier l'une avec l'autre.

La chose peut aller beaucoup plus loin encore. On s'explique très bien qu'un philosophe, même fortement pénétré de ces vérités fondamentales dont la raison spontanée nous apporte la révélation, en rejette expressément quelqu'une, parce que des apologistes maladroits la présentent sous des formes ou avec des *considérants* inadmissibles. Ainsi Spinoza, voyant l'absurde conception qu'on se fait du libre arbitre à son époque (on ne le concevait alors que comme

une liberté d'indifférence), et ne supposant pas qu'il en puisse exister une autre, en conclut que le libre arbitre n'existe pas, revient au déterminisme, et cherche dans cette voie ce qui ne peut pas s'y trouver, un système de la nature cohérent en lui-même et harmonique avec les tendances innées de la conscience morale de l'homme. De même nous affirmons l'immortalité de l'âme, la personnalité divine, la création et le gouvernement incessant du monde par Dieu. Mais toutes ces thèses, du moment qu'on ne se contente pas de les imposer, et qu'on cherche à les faire entrer dans un système de conceptions rationnelles, donnent lieu aux difficultés les plus considérables. Si nous ne réussissons pas à lever ces difficultés, si surtout par des explications sans valeur nous accréditons l'idée qu'elles sont décidément insolubles, devons-nous nous étonner qu'en dépit de leur haute valeur morale et de leur nécessité au regard de la conscience humaine, ces doctrines, confrontées avec des vérités inébranlables de l'ordre scientifique ou logique qu'elles semblaient contredire, aient paru fragiles à bon nombre d'esprits chez lesquels prédominait la tendance rationnelle pure ?

Du reste, il ne faudrait pas croire que, même dans ce cas, l'instinct spiritualiste abdique ses droits et cesse de présider à la construction du système. Lorsqu'un philosophe se juge contraint par la raison et la logique à rejeter les croyances fondamentales de l'esprit humain entendues au sens vulgaire, il reste convaincu que ces croyances ont en elles-mêmes un sens différent, lequel est vrai. Son dessein n'est même que de retrouver ce sens supérieur, qui, sans rien leur faire perdre de ce qu'elles contiennent de vérité sous leur forme populaire, et même y ajoutant, doit être, dans sa pensée, de nature à donner satisfaction aux exigences d'esprits plus éclairés que ne peut être le commun des hommes. En quoi il est permis de dire que ce philosophe se trompe, parce que la forme populaire des croyances fondamentales en est aussi la forme vraie, l'instinct rationnel donnant à la fois l'idée et sa formule définitive et nécessaire ; de sorte que, sans se laisser prendre aux préjugés dont l'ignorance entoure parfois l'idée et la formule tout ensemble, il faut respecter l'une et l'autre, non les détruire, et chercher l'interprétation satisfaisante pour la raison dont elles ne peuvent manquer d'être susceptibles. Mais, malgré cette erreur, le principe reste vrai : les adversaires du spiritualisme sont encore, au fond, des spiritualistes.

Ces considérations nous permettent de comprendre ce qu'est le spiritualisme : un besoin de l'esprit plutôt qu'une doctrine définie, une pensée latente faisant effort pour s'exprimer en des conceptions

claires et systématiquement ordonnées, sans espérance d'y parvenir jamais d'une manière parfaite. En même temps, elles en établissent la vérité en tant qu'inspiration de la raison spontanée. Enfin elles expliquent pourquoi l'humanité pensante a vécu jusqu'ici à l'état d'anarchie, et à quelles conditions cet état peut faire place un jour à un accord, non pas absolu sans doute, mais relatif et suffisant des intelligences. L'anarchie était inévitable tant que l'instinct spiritualiste de l'esprit humain n'était pas satisfait; elle persisterait encore au cas où il serait définitivement établi que la vérité est contraire à cet instinct. Si l'on avait des démonstrations positives de l'inanité de nos croyances au devoir, à la responsabilité, à la justice absolue et inviolable, et en même temps de la fausseté des doctrines métaphysiques que ces croyances impliquent, plusieurs sans doute adhéreraient à ces démonstrations; mais beaucoup rejetteraient les démonstrations pour garder les croyances; tandis qu'un certain nombre, ne pouvant se résigner à sacrifier les unes ou les autres, demeureraient dans l'indécision, et parleraient d'*énigmes*, de *problèmes insolubles*, comme a fait Dubois-Reymond. Ainsi, l'esprit humain demeurerait dans ce cas irrémédiablement divisé. C'est qu'il tend à constituer une philosophie spiritualiste, que cette philosophie est pour lui véritablement *la désirée*, ἡ ζητουμένη, comme disait Aristote, et qu'il ne peut se satisfaire d'aucune autre.

S'il en est ainsi, le plus simple et le plus sûr ne serait-il pas d'abandonner définitivement la voie périlleuse des systèmes, et, puisque la raison spontanée nous donne la vérité, de nous en tenir aux inspirations qu'elle nous fournit, c'est-à-dire aux doctrines du spiritualisme, sans y mêler des spéculations sur la nature qui ne peuvent que les altérer ou les corrompre? — Il est certain, en effet, que l'emploi de cette méthode nous mettrait tout à fait à l'abri de l'erreur. Le malheur est qu'il est impraticable, attendu que pour penser, si peu que ce soit, on est contraint de définir, au moins mentalement, les objets que l'on pense et les termes par lesquels on les désigne. Et définir, ou seulement préciser une conception, c'est déjà s'engager dans un système. Par exemple, on croit à la liberté, à la responsabilité, à la spiritualité de l'âme; mais pour cela il faut au tout le moins qu'on se fasse de ces choses une idée déterminée; et de plus il faut que cette idée soit raisonnable; car, la vérité étant ce que nous cherchons, nous ne pouvons pas donner sans réflexion notre adhésion à ce qui pourrait être une absurdité. Mais une idée raisonnable sur la liberté, sur la responsabilité, sur la spiritualité de l'âme, cela suppose des spéculations profondes embrassant la nature et l'esprit, l'ordre physique et l'ordre moral, c'est-à-dire un système

complet de métaphysique : une idée juste, ou plutôt l'idée juste, puisqu'il n'y en a qu'une, supposerait même constitué le système définitif et parfait qui, comme nous l'avons dit, est pour l'esprit humain un idéal inaccessible. S'en tenir aux données pures de la raison spontanée est donc impossible, à moins qu'on ne renonce à toute philosophie et même à toute pensée les concernant, en leur laissant seulement leur rôle naturel et nécessaire de tendances directrices de notre activité dans l'ordre intellectuel et moral.

Mais peut-être la chose doit-elle s'entendre autrement. Les doctrines spiritualistes ne sont pas sans rapports ni connexions entre elles. Au contraire, elles forment un tout dont les parties sont bien liées, et en quelque sorte un seul corps. La vraie méthode métaphysique ne consisterait-elle pas à mettre en évidence cette connexion des doctrines spiritualistes, et à les fonder toutes rationnellement en montrant qu'elles peuvent se déduire les unes des autres? On conserverait par là la spéculation philosophique, et pourtant on éviterait les systèmes, puisqu'il ne s'agirait plus que de tirer par un raisonnement irréprochable les conséquences contenues dans des principes vrais et certains.

Cette méthode nous paraît encore inadmissible pour deux raisons principales.

D'abord elle ne donne aucune base aux vérités qu'elle prétend établir. Qu'est-ce en effet que déduire les doctrines spiritualistes les unes des autres sinon donner la première place, ou plutôt toute la place en philosophie à ce que l'on appelle les *preuves morales*? Or, que les preuves morales exercent une grande puissance de conviction sur les esprits, on ne peut certainement pas le nier; et dans cette puissance même est le fondement de la thèse qui fait l'objet principal du présent travail, à savoir que les systèmes sont tous, toujours et nécessairement spiritualistes, au moins dans l'intention et dans la volonté de leurs auteurs. Les preuves morales sont donc des preuves excellentes, et les meilleures de toutes en un sens, parce qu'elles s'adressent directement à ce qui juge en dernier ressort dans toutes les questions qui ne sont pas d'ordre purement abstrait et scientifique, le cœur et la volonté; mais pourtant il est impossible de se dissimuler qu'elles ont le caractère de véritables pétitions de principe. Prouver l'immortalité de l'âme par le devoir c'est peut-être bien, au fond, prouver *idem per idem*. Si je suis responsable, c'est que je suis libre, et qu'il y a un Dieu transcendant par rapport à la nature; mais qui m'empêche de nier tout à la fois la responsabilité, la liberté et Dieu? Moralement, dit-on, cela ne se peut pas. — Non, mais dialectiquement cela se peut. — Toutes ces vérités se tiennent

entre elles comme les pierres d'une voûte; aucune d'elles ne peut tomber parce qu'elle est soutenue par toutes les autres. — C'est vrai ; mais ne peuvent-elles tomber toutes ensemble? Une voûte ne tombe pas à la condition d'avoir un point d'appui sur le sol : ici nous sommes en l'air, à moins que, renonçant aux preuves morales pour quelques-unes au moins de nos doctrines, nous ne réussissions à les fonder directement sur la terre ferme, c'est-à-dire sur l'expérience, et non pas sur une expérience vague et indéterminée, comme est *l'existence du monde phénoménal*, ou le fait *qu'il existe quelque chose*, mais sur une expérience déjà organisée, savante par conséquent à quelque degré; auquel cas nous abandonnons la démonstration par les preuves morales, c'est-à-dire la méthode proposée, pour revenir chercher une base spéculative de nos croyances dans une conception systématique de l'univers.

En second lieu, cette méthode est stérile. La spéculation, en effet, y prend le caractère d'une théorie purement ontologique, et se réduit à un développement de concepts abstraits, puisque l'expérience n'y intervient point, sinon peut-être une expérience vague, et non moins abstraite que les thèses auxquelles on prétend la donner pour base. Or le champ d'une discussion ontologique est vite parcouru; la matière en est vite épuisée. Que n'a-t-on pas dit pour et contre l'argument de saint Anselme et de Descartes, pour et contre la possibilité de l'immortalité personnelle, etc.? Que faire donc? Retourner les arguments anciens, leur donner de nouvelles formes, tâcher de dissoudre par une dialectique plus subtile des objections qui ont résisté jusqu'à présent, en un mot perfectionner le raisonnement? Si tout le progrès dont la métaphysique est susceptible désormais consiste dans un perfectionnement de l'art dialectique, il n'y a pas à se dissimuler que ce progrès est nul; car ce n'est pas le raisonnement qui est en défaut, ni les habiles raisonneurs qui manquent : dès lors il ne reste plus qu'à se joindre aux détracteurs de la métaphysique, et à dire avec eux qu'elle a fait son temps et que sa vertu est épuisée. Mais, s'il est une méthode métaphysique qui arrête l'esprit humain et qui est morte, il en est une autre, qui est bien vivante, et dont la fécondité est inépuisable : c'est celle qui consiste à rattacher étroitement à la connaissance que nous pouvons avoir de la nature, au lieu de l'en isoler, le système de nos idées d'ordre moral. Ce n'est pas de raisonnements plus rigoureux que nous avons besoin, c'est d'idées nouvelles, et mieux orientées que celles de nos prédécesseurs. Or ce qui seul peut nous permettre de mieux orienter nos idées c'est une vue plus compréhensive et plus exacte de l'ordre général de la nature. Tâchons de comprendre de mieux en mieux le spectacle de l'univers,

non de l'univers physique seul, mais de l'univers total, d'en découvrir la véritable économie, d'en dégager avec plus de sûreté et de précision les lois fondamentales; c'est le seul moyen que nous ayons d'avancer réellement dans la connaissance de notre être et de nos destinées, et même dans la connaissance de Dieu. Mais cela nous ramène aux systèmes.

Soit, dira-t-on, la nécessité des systèmes paraît, en effet, inéluctable; mais pourquoi le philosophe qui construit un système ne s'imposerait-il pas l'obligation de partir des principes spiritualistes, puisqu'enfin ces principes sont la vérité, et de rejeter rigoureusement, quelque séduisante qu'elle pût paraître, toute doctrine qui les contredirait? Si ce philosophe est vraiment spiritualiste, pourquoi ne fait-il pas ce qu'il veut faire? Qui l'oblige à se détourner de la voie dans laquelle il a la volonté de marcher? — Ainsi raisonne le sens commun; mais il n'est pas difficile de voir que dans ce raisonnement le sens commun fait absolument fausse route.

L'esprit humain a deux fonctions, croire et comprendre. L'immense majorité des hommes, par paresse ou par impuissance, s'arrête à la première; mais quelques-uns vont jusqu'à la seconde. Or à celle-ci répondent les systèmes. On ne comprend que dans et par un système; parce que comprendre c'est rattacher par la pensée une chose à ce dont elle dépend, c'est-à-dire à l'universalité des choses. Un système c'est un organisme fait d'idées, et, comme tous les organismes, celui-ci subordonne les parties au tout. Par conséquent, dans une conception vraiment systématique, toutes les idées se correspondent, s'impliquent et s'harmonisent. Dès lors il est impossible d'imposer au penseur qui construit un système une vérité spéculative toute faite; attendu que cette doctrine, n'étant pas née du système, ne faisant pas corps avec lui, est en lui comme un corps brut dans un organisme vivant : ce qui revient à dire que le système, qui doit expliquer tout, ne l'expliquera pas. Donc cette doctrine pourra être crue, elle ne sera pas comprise. Nous cherchons l'intelligence, et nous en restons à la croyance, de même que le vulgaire. Dans ces conditions, croire que l'on est philosophe est une illusion pure.

Sans doute, diront les auteurs de l'instance, il faut que la doctrine vraie et le système qui doit l'expliquer soient d'accord; mais c'est la vérité qui commande le système, et non pas le système qui fait la vérité. Le système entraîne-t-il des thèses erronées? Modifiez-le. Si la raison, dans l'effort qu'elle fait pour comprendre, nous éloigne du vrai, c'est qu'elle déraisonne; et alors il faut la ramener dans le droit chemin en lui imposant le vrai, d'autorité.

Parler ainsi c'est méconnaître profondément les caractères et la nature de la raison. La raison n'est pas une sorte de sens par où nous soit révélé l'intelligible, c'est-à-dire une faculté atteignant d'une manière mystérieuse son objet, qui est la vérité, ou le manquant (ce qui, du reste, serait alors incompréhensible et même contradictoire); c'est simplement la réflexion appliquée aux phénomènes, ou plutôt aux concepts que nous en formons : c'est l'effort pour mettre de l'ordre dans ces concepts et pour les organiser, parce qu'à cette organisation est attachée la satisfaction que recherche notre intelligence. Mais, s'il en est ainsi, les tâtonnements, les incertitudes, les erreurs sont inhérentes aux œuvres de l'esprit. Un homme d'une grande intelligence et d'une haute vertu disait un jour : « L'histoire de la philosophie c'est l'histoire des aberrations de l'esprit humain ». Cet homme avait raison en un sens (puisque, n'ayant point la connaissance intégrale de la nature, nous n'en avons point, malheureusement, la connaissance vraie), et tort en un autre sens ; mais, en somme, il avait tort plus qu'il n'avait raison, parce qu'il est souverainement injuste de reprocher avec cette dureté à l'esprit humain ses « aberrations ». L'homme fait la science et la philosophie comme il a fait les arts, les grands états, la vie sociale avec ses rouages si compliqués à notre époque, en un mot la civilisation tout entière, lentement, péniblement, à travers une foule d'essais infructueux et de retours en arrière. C'est la loi de nature. N'essayez pas d'abréger le chemin. Le chemin peut être relativement court pour les individus. On profite des découvertes et des fautes de ses devanciers : un enfant aujourd'hui, rien que pour avoir été à l'école, sait des choses qu'ignorait Newton. Dans un milieu cultivé on s'initie vite aux idées les plus avancées, et, partant de l'ignorance absolue, comme l'homme primitif, on arrive par des étapes prodigieusement rapides à se mettre au niveau de l'humanité du temps où l'on vit : de même que, dans la courte période de la gestation fœtale, l'animal parcourt, dit-on, toutes les phases de l'évolution qu'a subie son espèce depuis l'origine des siècles. A l'égard de l'humanité elle-même c'est autre chose. Pour l'esprit humain en général le chemin de la science est forcément long. Ceux qui s'impatientent de le lui voir parcourir si lentement, et qui voudraient le transporter d'un bond jusqu'au terme, manquent à faire une distinction, bien nécessaire pourtant, entre la pratique et la spéculation. Dans l'ordre pratique nous avons besoin de vérités toutes faites, parce qu'il faut vivre, et que la vie ne s'accommode pas de l'erreur. Comment les sociétés humaines se seraient-elles constituées à l'origine, comment, aujourd'hui même, pourraient-elles se

maintenir, si la connaissance des fondements sur lesquels elles reposent avait dû précéder leur établissement? Comment l'homme aurait-il pu accomplir les préceptes moraux essentiels à la vie d'un être raisonnable, s'il avait fallu qu'il commençât par les découvrir au moyen de la réflexion; étant donné que, maintenant encore, les personnes qui peuvent étudier les doctrines morales sont en si petit nombre, et si loin de pouvoir se mettre d'accord à leur sujet? Heureusement la nature a pourvu à ces nécessités en nous donnant l'instinct social et l'instinct moral ou *conscience*, vraies révélations de la raison spontanée. Dans l'ordre spéculatif c'est le contraire. Là nous pouvons attendre, parce que, du moment où la vie est assurée, nous avons tout le nécessaire. Quant à la connaissance spéculative, c'est un superflu que la nature ne nous doit pas, et qu'il nous faut acquérir par le travail si nous voulons en jouir. C'est pourquoi, dans la science et en philosophie, les vérités toutes faites ne peuvent servir de rien. Elles viennent toujours trop tôt. Un sauvage transporté brusquement dans nos villes n'est aucunement séduit par nos arts et nos industries : c'est qu'il n'y comprend rien faute d'initiation. Nous en sommes là à l'égard des vérités toutes faites. Nous pouvons croire à des choses qui nous dépassent; mais nous ne comprenons réellement que ce que nous avons trouvé et découvert nous-mêmes par le mouvement naturel de notre pensée. La première condition pour spéculer c'est d'avoir l'esprit libre.

Est-ce à dire que les *dogmes* de la raison spontanée — on peut bien les appeler ainsi, puisque la raison spontanée est une véritable révélation qui nous vient de la nature — n'aient à intervenir en rien dans la constitution des systèmes? Le contraire est évident, et de plus, c'est une conséquence manifeste des considérations qui précèdent. Un système se construit toujours sous l'action d'une idée directrice, comme il semble que se construisent les organismes vivants; et cette idée c'est, nous l'avons montré, l'idée spiritualiste, plus ou moins active, mais toujours présente à toute âme humaine. Seulement, prenons bien garde que cette idée n'est pas un concept défini, mais une tendance ou plutôt un sentiment.

Il résulte encore de ce que nous venons de dire qu'on ne doit pas juger de la valeur philosophique des systèmes d'après la conformité plus ou moins grande qu'ils présentent avec les principes spiritualistes. Autrement il serait trop facile d'être un grand philosophe. Sans doute il est très désirable qu'un système soit conforme aux principes spiritualistes, parce que c'est le criterium de sa valeur quant à la vérité; mais il est très désirable aussi, étant donnée sa raison d'être, qu'il soit vraiment un système, c'est-à-dire qu'il soit

cohérent. S'il doit n'être qu'une série de thèses affirmées sans preuves et mal reliées entre elles, la doctrine en peut être excellente; mais le nom de système ne saurait lui convenir, parce que dans ce mélange confus d'idées il ne peut y avoir aucune satisfaction pour l'esprit, aucun commencement d'intellection de la nature. C'est pourquoi une doctrine philosophique peut être à la fois tout à fait orthodoxe et extrêmement faible.

En dehors des systèmes il n'y a pour nous aucun moyen de nous faire sur la nature des conceptions réfléchies. Étudions donc les systèmes, attachons-nous-y s'ils sont forts, sincères, et d'une haute inspiration morale, mais ne leur demandons pas plus qu'ils ne peuvent donner. Ce sont des vues de l'esprit plus ou moins justes, plus ou moins conformes à la réalité, rien de plus. Aucun d'eux ne peut être absolument vrai ou faux. Ce serait donc une erreur grave de demander à un système quelconque la norme suprême qui doit régler notre activité, et la lumière supérieure dont nous avons besoin pour marcher dans la vie avec assurance. Du reste la Providence ne nous a pas laissés dépourvus sous ce rapport. Nous avons dans l'instinct rationnel, c'est-à-dire dans la conscience morale, non pas sans doute dans la conscience plus ou moins factice et erronée de l'individu, mais dans la conscience immuable, universelle et nécessaire du genre humain, cette règle et cette lumière. Quant à la spéculation philosophique, ce n'est pas un jeu, ni un exercice de dilettante, comme quelques-uns paraissent le croire; c'est la mise en œuvre de la plus haute, et dans tous les cas, de la plus humaine de nos facultés, la réflexion. Mais, justement parce que c'est une chose humaine, essentiellement humaine, c'est une chose progressive, perfectible, jamais parfaite et absolue.

CHARLES DUNAN.

L'ILLUSION DES PHILOSOPHES

L'illusion dont il s'agit ici est autre chose que l'erreur doctrinale; elle n'a même aucun rapport nécessaire avec telle ou telle doctrine, car elle accompagne les doctrines les plus opposées. Son caractère essentiel, qui persiste sous toutes les formes qu'elle revêt, consiste à supposer en chaque philosophe, sinon deux intelligences, au moins deux énergies indépendantes, dont l'une construirait ou percevrait la doctrine, tandis que l'autre, restant étrangère à la doctrine perçue, aurait ainsi le pouvoir supérieur d'exercer un examen désintéressé et de porter une sentence définitive.

Tous les exemples possibles de cette illusion proviennent de deux causes principales. L'une, la plus pauvre et la plus efficace, a été le désir de se rassurer. L'autre, vraiment sérieuse et sans laquelle la première n'existerait pas, peut s'exprimer en ces quelques mots : ce que l'on nomme système, ou doctrine représente le degré de connaissance claire auquel un philosophe est arrivé; or tout philosophe a une connaissance confuse de l'absolu, connaissance infiniment plus vaste que sa connaissance claire; et, puisqu'il pressent quelque chose au delà de ce qu'il conçoit clairement, le philosophe cherche à se justifier sa conception.

Il a paru bon d'indiquer rapidement ces deux causes; la seconde, il est vrai, ne serait pas reconnue de tout le monde : mais enfin les exemples d'illusion, qui font le sujet de ce travail, ne réclament le secours d'aucune théorie fondamentale sur la connaissance. Ils manifestent visiblement la prétention de dédoubler l'intelligence et de la poser hors d'elle-même. C'est à ce titre qu'ils doivent être étudiés.

I

Comme premier exemple se présente d'abord la croyance d'un criterium de la vérité.

L'intelligence, en effet, qui ferait usage d'un criterium réel et utile, verrait, en dehors de toute vérité, la règle même de la vérité. Il faudrait, de plus, que l'usage du criterium ne pût jamais être perverti par les convictions déjà acquises. Sans ces deux conditions, on

parle en vain de criterium de la vérité; mais avec ces deux conditions, l'activité qui juge existe en chacun à part de l'activité qui pense.

Il a, d'ailleurs, été toujours trop naturel de se laisser aller à la recherche d'un criterium de la vérité; car notre intelligence semble ne pas se suffire; nous pensons notre doctrine, et, en même temps, nous pouvons toujours en chercher la justification. Certes, cela ne signifie pas qu'un philosophe est exposé, à chaque instant, à hésiter sur la valeur de sa conception fondamentale; au contraire, l'hésitation ne lui est pas même possible. Mais tout en conservant la plénitude de sa conviction, chaque philosophe, qu'il le veuille ou qu'il ne le veuille pas, peut se poser une question comme celle-ci : ma pensée que je perçois si claire et si nécessaire, est-elle en moi la perception de l'absolu, et pourquoi les autres n'aperçoivent-ils pas de la même manière l'absolu qui, en lui-même, ne varie pas? Cette question, on peut la mépriser, ou encore la tenir pour résolue et passer outre. Mais au moment même où l'on prend l'un des deux partis, on est en état de se demander le pourquoi du parti que l'on prend. Il y a là comme un malaise. Aussi le désir inavoué d'arriver à un état où n'existerait plus la possibilité du pourquoi répété à l'infini, et où l'on redresserait immanquablement ceux qui se trompent, a fait rechercher et a fait accueillir l'appui et le garant qui s'est nommé criterium de la vérité. C'était un merveilleux avantage que de se procurer un principe, ou de compter sur un sentiment inévitable qui, l'un et l'autre, exerceraient en nous une influence supérieure à nous-même. On a donc cru acquérir comme une seconde intelligence, faite pour redresser et pour appuyer les pensées de la première. Dès lors, le philosophe n'est plus seul; et s'il se pose encore la question : ma pensée est-elle la perception de l'absolu? il y aura le criterium, c'est-à-dire le sentiment ou la seconde intelligence, qui suggérera la réponse et qui en fera reconnaître la justesse. Mais ce criterium, qu'il soit intelligence ou qu'il soit sentiment, agira par lui-même. Il faudra, pour ne pas sentir son action, vouloir s'obstiner.

Sans doute, les philosophes qui ont proposé un criterium, n'auraient pas tenu expressément ce langage; ils ont seulement supposé ce que ce langage exprime.

Ainsi, Lamennais était heureux de montrer que, pour faire avouer à un fou sa propre folie, le criterium cartésien ne suffit pas. C'était là pour Lamennais un sujet de triomphe; et il ne se contentait pas de bien mettre en lumière comment le fou possède une évidence intérieure qui, bien loin de le détromper, le confirme dans sa folie. L'imagination de Lamennais s'échauffait là-dessus; elle lui persua-

dait qu'en s'y prenant bien, on suscite en chaque homme une seconde intelligence, ou, ce qui reviendrait au même, on dédouble l'intelligence, et on l'amène à se penser, à s'examiner, et à opérer sur elle-même une vraie surveillance, un vrai travail de correction. Il avait, lui, ce qu'il reprochait à Descartes de n'avoir pas. Il assurait à l'intelligence un secours extérieur effectif; il croyait que le consentement universel, constaté par le fou, ferait ce que l'évidence cartésienne ne pouvait faire. Et quoi de plus simple? Chaque fou utiliserait à son usage le secours du consentement universel; la folie aussitôt disparaîtrait. L'erreur, elle aussi, ne tarderait pas à disparaître; car chaque philosophe aurait une intelligence pour penser sa propre doctrine, et une seconde intelligence qui, sans s'arrêter à la doctrine pensée par la première, interpréterait le consentement universel, et jugerait avec une juste autorité.

Malebranche qui, comme philosophe, a une bien autre valeur que Lamennais, croit avec pleine réflexion posséder un criterium infaillible. Pour Malebranche, la perception de la vérité se distingue du sentiment de satisfaction que la vérité connue fait éprouver. Mais, d'ailleurs, ce sentiment auquel tout philosophe aspire, se dissipe dès que l'on commence à se tromper. Le problème de l'erreur est ainsi ramené à des termes bien simples : vous vous trompez, donc, aussitôt, une gêne intérieure vous en avertit; voulez-vous, au contraire, savoir si vous avez atteint la vérité : examinez-vous, et voyez si vous vous sentez heureux. Le procédé aura toujours un résultat certain. « L'usage que nous devons faire de notre liberté, dit Malebranche, c'est de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par les reproches intérieurs de notre conscience [1]. » Grâce à cette circonspection, on n'aura jamais à redouter les vraisemblances trompeuses, si séduisantes soient-elles; et même dans les cas où l'on se sentirait « extrêmement porté à consentir à la vraisemblance, si toutefois on prend le soin de faire réflexion si l'on voit évidemment qu'on est obligé d'y consentir, on trouvera sans doute que non [2].» Il insiste encore, et il prononce que, devant la plus extrême vraisemblance trompeuse, « on ne se trouvera jamais si persuadé, qu'on croie évidemment mal faire, si l'on ne consent pas tout à fait [3] ».

Malebranche agira d'après son principe; aussi, lorsqu'un examen approfondi l'aura conduit à une perception claire, et que le sentiment de satisfaction aura envahi son esprit, il croira, par cela seul,

1. *Recherche de la vérité*, liv. I, chap. II, n° 3.
2. *Recherche de la vérité*, liv. I, chap. II, n° 5.
3. *Ibid.*

tenir la vérité : « Il est clair, dira-t-il, que l'idée de l'étendue représente une substance, puisqu'on peut penser à l'étendue sans penser à autre chose [1] ». De même, sa théorie des animaux machines réunit les meilleures conditions; elle lui paraît invinciblement claire, et elle le charme. Il ne résiste donc pas, et il prend en pitié le grand nombre qui résiste à la douceur de croire les animaux machines [2].

Malebranche fera bien davantage encore; il sera convaincu qu'un Spinoza ment à lui-même et aux autres. Et en vérité, on ne doit ni rire, ni s'indigner de ce jugement, ni surtout l'attribuer à une distraction.

C'est un jugement très médité et tout naturel. Malebranche a une certitude définitive et une sécurité bien raisonnée. Il sait qu'indépendamment de l'activité intellectuelle, on a aussi une activité de sentiment. Cette seconde activité suscite en nous la conscience d'une satisfaction particulière qu'un instinct secret nous faisait d'abord désirer, et qui est à jamais incompatible avec l'adhésion à une doctrine fausse. Le philosophe n'est donc pas tellement absorbé dans l'exercice de sa pensée, qu'il ne puisse contrôler sa doctrine par une activité distincte de son activité pensante. Il est l'homme qui pense telle doctrine, et, outre cela, il est l'homme qui éprouve le sentiment de satisfaction. Ce sont là comme deux hommes séparés; or, de ces deux hommes, l'un, celui qui pense, ne peut jamais séduire l'autre, celui qui éprouve le sentiment. En sorte que Spinoza est réellement un « misérable » [3], car il n'a pas pu être « intérieurement persuadé » [4]; ou, s'il l'a été, la chose s'explique par cette « corruption du cœur » [5] qui aveugle. Il ne peut y avoir rien de mieux suivi.

Voici, maintenant, une illusion toute semblable à celle du criterium de la vérité, et que, pour ce motif, il convient d'examiner ici.

Beaucoup de philosophes ont cru qu'il est toujours possible, sinon facile à chacun, de discerner, dans ses propres spéculations, la part de l'intelligence pure, et celle de l'imagination et de la volonté.

C'est un discernement que Malebranche, pour son compte, avait la confiance de bien faire, et que, selon lui, d'autres philosophes ne faisaient pas assez bien. C'est à eux qu'il pensait en écrivant cette réflexion : « Les vérités métaphysiques sont sublimes et délicates,

1. *Recherche de la vérité*, liv. I, chap. x, n° 1.
2. *Recherche de la vérité*, liv. IV, chap. xi, n° 2, vers la fin.
3. *Méditations chrétiennes*, 9e Méd., n° 13.
4. 5. *Entretiens métaphysiques*, 9e Ent., n° 2.

et il est difficile à des hommes pétris de chair et de sang, de s'arrêter fermes à la contemplation de ces vérités. Leur imagination les séduit, et prenant pour des principes incontestables, des sentiments qui flattent quelques-unes de leurs passions..., ils se font des systèmes qui renversent les fondements de la foi[1]. » C'est à Spinoza que cela s'adresse.

Mais, de son côté, Spinoza tient pour infaillible toute intellection proprement dite[2]; malheureusement, les hommes confondent imaginer avec comprendre[3]; de là vient qu'ils se trompent. « Les hommes, dit-il, jugent des choses selon la disposition de leur cerveau, et ils les imaginent plutôt qu'ils ne les comprennent. Car, s'ils les comprenaient, elles les attireraient tous, ou du moins, elles les convaincraient[4]. »

Il y a, certes, beaucoup de vrai dans ces paroles identiques de Malebranche et de Spinoza; mais ni l'un ni l'autre ne les entendait au sens où elles sont vraies.

Bossuet écrivait en un sens très juste : « Tout ce qu'on entend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas; et le faux, qui n'est rien de soi, n'est ni entendu, ni intelligible[5]. »

La phrase de Bossuet est presque traduite de saint Augustin, chez lequel on lit ceci : « Quiconque entend une chose autrement qu'elle n'est, se trompe; et quiconque se trompe, n'entend pas cela même où il se trompe[6]. »

Saint Augustin a parfaitement raison. Mais ce n'est pas que la formule proposée par lui, et reprise par Bossuet, soit plus complète et plus exacte, et qu'avec quelques corrections, la formule de Spinoza et celle de Malebranche dussent devenir irréprochables.

Isolées, les quatre formules se valent; et, à part le ton mystique de Malebranche, rien ne ferait deviner l'auteur de l'une d'entre elles. Leur signification est seulement déterminée par le total de l'œuvre d'où on les extrait.

Or, saint Augustin n'eut jamais la prétention de fournir à l'intelligence du philosophe un moyen de se contrôler et de se juger. De

1. *Méditations chrétiennes*, 9e Méd., n° 14.

2. *Omnis idea quæ in nobis est absoluta, sive adæquata et perfecta, est vera.* (*Eth.* 2e Part. Prop. XXXIV.) *Falsitas consistit in cognitionis privatione.* (Ib., ib., prop. XXXV.) *Claram rationem infaillibilem esse.* (*Eth.* 1re part., prop. XV, scholium.)

3. *Imaginationem pro intellectu capiunt.* (*Eth.* 1re part., appendix, p. 73, édit. de La Haye, 1882.)

4. *Ibid.*, p. 74.

5. *Connaissance de Dieu et de soi-même.* Chap. I, n° 16.

6. *Quisquis ullam rem aliter quam est intelligit fallitur; et omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* (Lib. LXXXIII Quæstionum, XXXIIe quest.)

plus, l'inspiration générale de ses œuvres est tout l'opposé de cette confiance nécessaire pour prononcer, à coup sûr, que telle théorie philosophique est l'œuvre de l'intelligence, et telle autre l'œuvre de l'imagination. On est ainsi naturellement conduit à ne voir dans la formule de saint Augustin, que l'expression très juste et très légitime du dogmatisme. Car, pour tout philosophe non sceptique, l'intelligence est la force qui perçoit l'absolu; d'où il suit nécessairement que l'erreur comme telle, l'erreur toute pure, n'est pas percevable, et qu'enfin, l'adhésion à l'erreur n'est pas, à proprement parler, une action intellectuelle.

Sur ce point, tous les philosophes non sceptiques tiennent le même langage. Mais arrive aussitôt la difficulté de fait, c'est-à-dire la difficulté de discerner, en pratique, entre l'action intellectuelle et l'action du sentiment. Cette difficulté subsistera toujours, pour beaucoup de raisons. Saint Augustin le voyait parfaitement; voici des paroles de lui, bien caractéristiques : « Il est acquis pour les sceptiques, et pour nous, qu'il faut adhérer à la vérité. Mais, disent-ils, qui la fera reconnaître? Là-dessus, je n'entreprendrai pas de lutter avec eux. Pourtant, celui qui peut montrer la vérité, vous l'avez désigné, ô Alype; vous avez dit que, seule, une divinité peut montrer à l'homme ce qu'est le vrai; votre parole est courte, elle est pieuse. Rien, dans tout notre entretien, ne m'a été plus agréable à entendre[1]. » Cette même sagesse se montre partout dans les œuvres de saint Augustin. Malebranche ne la soupçonna guère, et Spinoza l'ignora complètement.

Mais en cet endroit, pour mieux se rendre compte de l'invincible difficulté de fait, il sera bon d'observer, en premier lieu, que la doctrine philosophique la plus fausse possible ne se compose jamais uniquement d'erreurs toutes pures, et en second lieu, qu'une doctrine fausse ne se présente pas comme un mélange dans lequel, à côté de vérités réellement perçues par l'intelligence, figureraient isolées et saisissables, des erreurs toutes pures. Tout se tient dans une doctrine, tout se pénètre; le vrai et le faux y font un même corps; et enfin, tout système doctrinal, que ce soit la *Cité de Dieu* ou que ce soit l'*Éthique*, a le même caractère intellectuel. C'est là un fait, explicable ou non, mais c'est un fait qu'il faut reconnaître. Ainsi, Malebranche aurait dû savoir toujours que l'Éthique est une

1. Necessario placet consentiendum esse veritati. Sed quis eam demonstrabit? Ibi ego cum illis non curabo certare. — Quis autem verum possit ostendere, ate Alypi, dictum est! Etenium numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum, cum breviter, tum etiam pie. Nihil itaque in hoc sermone nostro libentius audivi. (Contra Academicos, lib. III, cap. V, VI, nos 12, 13.

œuvre intellectuelle; et, à son tour, Spinoza aurait eu à porter le même jugement sur les travaux de Malebranche et, plus encore, sur ceux de saint Augustin.

Il est bien vrai que chez Malebranche, l'imagination parfois domine: mais là où elle domine, on s'en aperçoit sans peine; on supprimerait ce qui provient de son intervention, et la philosophie de Malebranche subsisterait encore tout entière. On pourrait essayer sur l'Éthique un travail analogue; on verrait que dans la mesure ou l'Éthique s'y prête, ce travail n'y ébranle aucun point essentiel.

Mais lorsque, sous prétexte de signaler un abus d'imagination, on s'attaque à ce qui fait le fond d'un système, le prétexte ne vaut rien. Malebranche et Spinoza avaient tort de prononcer avec tant de sécurité, sur l'imagination et sur l'intelligence. Sans doute, les divergences doctrinales les étonnent ou les effraient, et ils veulent absolument les expliquer par une cause facile à déterminer. Ils sont tout prêts à désigner le mode particulier d'incapacité vulgaire, à cause duquel tel philosophe se trompe. Malebranche écrit comme s'il était vrai qu'avec de la bonne foi et avec une juste application à ne pas opprimer sa propre intelligence, on ne se tromperait jamais. Spinoza s'abandonne à la même illusion. Et leur illusion commune se réduit à croire que, du moment où un philosophe a conscience d'exercer l'effort intellectuel, il l'exerce réellement, et que, par là même, il perçoit l'absolu. Ils jugent l'un et l'autre que l'erreur doctrinale est synonyme d'incapacité proprement dite, ou de bizarrerie, ou de mauvaise volonté, ou de mensonge. Si Malebranche et si Spinoza condamnent une docirine, ils se rendent facilement compte du motif qui justifie leur sentence; car, dans leur conviction, un philosophe doit s'apercevoir aussi bien qu'un géomètre, s'il s'applique au sujet propre de son étude. Voilà un géomètre qui, au lieu de méditer sur le problème proposé, s'amuse à lire des poètes. Ainsi agit, selon Spinoza, tout philosophe qui ne pense pas la doctrine de Spinoza; et selon Malebranche, tout philosophe qui ne pense pas la doctrine de Malebranche.

Les paroles déjà citées de Spinoza ont, en effet, ce sens, puisqu'après avoir dit que les choses comprises « attireraient tous les hommes, ou du moins qu'elles les convaincraient », il ajoute : « témoins les mathématiques »[1].

Malebranche n'a pas manqué de produire la même affirmation : « que ces personnes ennemies de Descartes examinent sérieusement si la vérité n'accompagne pas toujours la géométrie, à cause que les

1. *Eth.*, 1re part. Append., p. 74.

géomètres observent toujours cette règle de ne consentir qu'à des choses entièrement évidentes [1] ».

Ces deux phrases écrites avec une intention très sérieuse, montrent bien comment Malebranche et Spinoza se complaisent à transformer la réalité. Tout philosophe accusé d'erreur, et invité à s'examiner lui-même, se sentira bientôt obligé de reconnaître qu'il n'a pas accompli l'effort intellectuel : voilà, certes, ce qui ne fut jamais; et voilà, pourtant, ce qu'ils désirent.

Il est, d'ailleurs, incontestable qu'en géométrie l'effort intellectuel ne se termine pas à l'erreur. Mais cela tient simplement à ce que l'erreur géométrique et l'erreur métaphysique ou doctrinale n'ont pas le même rapport avec notre intelligence.

La géométrie, et en général les mathématiques sont un exercice intellectuel bien limité, que nous acccomplissons tous dans les mêmes conditions, en ce sens du moins que deux mathématiciens ne peuvent pas avoir, sur un problème donné, l'intellection de deux solutions incompatibles. Les mathématiciens n'ont pas tous le même génie, la même aptitude à voir clair et à résoudre les questions difficiles; ils ont nécessairement tous le même mode d'intellection. Il y a bien sans doute, quelquefois, des divergences parmi les mathématiciens; mais lorsque ces divergences portent sur une question essentiellement et uniquement mathématique, elles ne durent pas; elles n'introduisent jamais dans les mathématiques des systèmes analogues à ceux de la méthaphysique. Les seuls points sur lesquels les mathématiciens puissent discuter indéfiniment et auxquels ils donnent parfois des solutions contradictoires, n'appartiennent pas proprement aux mathématiques. Les mathématiciens qui les abordent font de la métaphysique. C'est ce qui leur arrive toutes les fois qu'ils discutent sur l'espace et sur le temps, sur l'infini, sur le nombre, sur les valeurs négatives et les valeurs imaginaires. Là ils perdent toute sécurité; ils ne peuvent plus compter que leur sévère exactitude les garantira nécessairement contre toute distraction et contre toute erreur. Ce n'est pas que, par elles-mêmes, les spéculations métaphysiques soient vouées à la contradiction et à l'impuissance; elles sont seulement très vastes et très complexes. Aussi, le même génie supérieur, Descartes ou Pascal, Newton ou Leibniz, qui, sur un point de mathématique, discernera toujours s'il agit intellectuellement, et qui, sans distraction possible, s'apercevra si son effort intelletuel a réussi, n'a plus, dans ses méditations métaphysiques, les mêmes ressources.

1. *Recherche de la vérité*, liv. I, chap. III, n° 1.

Procédant avec une telle sécurité, les mathématiciens ont échappé au souci d'un criterium, et à celui de s'affirmer, à la manière de Malebranche et de Spinoza, que leur doctrine a une origine intellectuelle. Aux mathématiciens, et non pas aux philosophes, il arrive que dans les seuls cas où ils comprennent, ils ont aussi conscience de comprendre, et ils goûtent le charme de comprendre. C'est dire que pour eux, la conscience et le charme de comprendre ne sont jamais illusoires. Cela explique comment les mathématiciens n'ont pas transformé l'intellection, et le plaisir procuré par l'intellection, en deux activités différentes et indépendantes.

Mais, au fond, les mathématiciens n'ont aucun avantage réel au-dessus des philosophes. Ils sont infaillibles parce que le sujet de leur étude est borné; et ce n'est ni leur méthode, ni leur application qui les protège contre l'erreur. Au lieu de parler des mathématiques comme Malebranche et comme Spinoza, il faut avouer que l'intelligence humaine s'exerçant dans les limites étroites des mathématiques, peut éviter toutes les distractions, mais que dans la spéculation métaphysique nécessairement infinie, il lui arrivera trop souvent de se tromper, et que si elle se trompe sur l'essentiel, elle n'en sait rien, elle a, au contraire, une vive conscience de posséder le vrai. Il faut enfin, et en un mot, avouer que l'erreur est un mystère.

II

Le mystère de l'erreur n'a frappé ni Descartes, ni Kant. Les ouvrages philosophiques de Descartes et les *Critiques* de Kant, notamment la *Critique de la Raison pure*, proposent, sans hésitation, le secret de ne se tromper jamais.

Descartes est dogmatique. Il s'attribue, par privilège, une intelligence qui juge avec autorité et avec indépendance. Il n'y a pas à craindre que rien influe sur elle et détermine son jugement; elle se sent fort détachée, et d'ailleurs, avant d'adhérer à aucune doctrine, elle les voit toutes, elle les examine; enfin, elle choisit. Il faut là-dessus écouter Descartes : « Pour toutes les opinions que j'avais reçues en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison [1]. »

Descartes résume en cette phrase tout le travail qui, en lui,

1. *Discours de la Méthode*, 2e partie.

précéda la formation complète. Ce travail lui paraît très déterminé, sinon très facile. Rien, en effet, de plus déterminé que l'opération par laquelle une intelligence encore ignorante rejette hors d'elle-même ce qu'elle croyait savoir, et puis, dépouillée de toute doctrine, examine avec indépendance. Elle ne sait rien, et pourtant elle sait; elle est l'intelligence encore dépourvue : mais dans son dénûment, elle n'en est que plus forte et que plus désintéressée. Il existe en ce moment, pour elle, autre chose que la doctrine ; il existe le pourquoi absolu de la doctrine, un pourquoi indépendant et infaillible, clair, d'ailleurs, pour qui ne sait pas encore, et peut-être d'autant plus clair et plus efficace que l'on se trouve dans une ignorance complète, et qu'ainsi l'intelligence agit, comme force séparée de toute doctrine.

C'est cette séparation entre l'intelligence et la doctrine, qui, dans le *Discours de la Méthode*, dans les *Méditations*, dans les *Principes*, offre à Descartes la seule ressource non supecte. Le *Discours de la Méthode* montre Descartes ignorant toutes choses, donc libre de toute influence et capable de bien examiner et de bien juger. Sa force de jugement s'exerce en temps opportun; elle existe isolée, toute prête à l'action. C'est encore cette ressource d'isolement qui permet à Descartes de trancher, en toute sécurité, la question de scepticisme et de dogmatisme. Il ne traitera du scepticisme ni en sceptique ni en dogmatique, car dans les deux cas on manque d'impartialité. Il faut examiner le scepticisme par l'effort d'une intelligence étrangère à tout scepticisme et à tout dogmatisme, mais uniquement soucieuse « de rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile ». Ce qui veut dire qu'une intelligence dépassera la conception sceptique et la conception dogmatique, et que, devenue indépendante, elle aura le droit de décider. Il importe seulement, dans cet état de dépouillement doctrinal, de penser avec netteté et avec précision; on ne manquera pas alors de trouver « des raisonnements clairs et assurés ». Descartes en eut à son usage; il s'en servit pour juger ses anciennes opinions, et pour y démêler ce qu'elles contenaient d'utile. Il construisit sa philosophie en dehors de lui-même, comme un ouvrier fabrique un meuble. La comparaison n'a rien d'exagéré. Descartes abandonne ses opinions; il les examine et il les corrige; c'est ainsi qu'un ouvrier examine un meuble, qu'il le disloque, et qu'avec les débris il en fabrique un autre tout nouveau.

Partout, chez Descartes, on voit à l'œuvre une intelligence pour ainsi dire abstraite, qui vaut indépendamment de ses propres conceptions et de ses propres préférences, et qui, à cause de cela, exerce

sur ses conceptions un contrôle proprement dit. C'est cette intelligence abstraite qui, dans le *Discours de la Méthode*, fait revivre en cette manière, les conceptions d'autrefois : « Je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose [1]. » Évidemment, si l'intelligence de Descartes n'est pas une force pure, toujours identique, pensant autre chose que sa pensée, il s'ensuivra que la réflexion exprimée dans le *Discours de la Méthode*, manifeste simplement l'état intellectuel d'un philosophe déjà convaincu ; mais cet état diffère nécessairement de tous ceux qui l'ont précédé. Or c'est dans son dernier état intellectuel définitif qu'il se représente et le doute et les réflexions d'un état antérieur. Et Descartes n'a pas du tout conscience que sa conception actuelle d'un doute disparu, ne peut avoir la même nature que sa conception d'autrefois. Il juge maintenant le doute en philosophe qui ne doute plus ; il s'en occupait autrefois en philosophe réduit à chercher. Mais cette différence lui semble ne pas exister ; il croit avoir une intelligence qui, exerçant une énergie pure, domine sa doctrine actuelle et ses recherches d'autrefois. Penser maintenant telle doctrine, avoir toujours réfléchi et cherché, ce sont des épisodes extérieurs que l'intelligence de Descartes contemple avec désintéressement et avec sécurité. Elle les a traversés sans se laisser atteindre.

Voici un autre détail très important offert par la préface des *Principes*. Descartes, fermement convaincu de posséder en dehors de sa philosophie complète, un garant pour sa philosophie, déclare en termes très exprès comment les preuves de sa doctrine existent pour lui dans toute leur force, avant même que sa doctrine existât. Il se propose donc d'enseigner des principes qui réuniront deux conditions : premièrement la clarté et l'évidence, secondement la subsistance propre, indépendante de la doctrine qu'ils appuient : « Il faut, dit Descartes au sujet de la seconde condition, il faut que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux ».

D'ailleurs, en écrivant cette phrase, Descartes songe à la connaissance universelle, qui comprend les mathématiques, l'histoire naturelle et la philosophie ou métaphysique. En outre, tout le passage est écrit avec un soin extrême, par un philosophe très soucieux de bien formuler sa pensée. C'est donc une vraie décision philosophique. Elle mérite qu'on s'y arrête, et cela d'autant plus, qu'elle rend bien la signification essentielle des ouvrages de Descartes.

1. IVe partie.

Or, en métaphysique, les principes susceptibles d'être connus avant la doctrine elle-même, se nomment premiers principes. Il y aurait, certes, bien des choses à dire, et des premiers principes, et en général de tout ce qui passe pour principe d'une doctrine. Ce point a déjà été touché dans un travail antérieur [1]. Voici quelques observations maintenant nécessaires, et que rien ne saurait jamais infirmer.

Les premiers principes entrent tous dans cette alternative : ou bien ils ne sont qu'une pure identité, ou bien ils ne sont qu'un résumé de doctrine. Il ne faudrait, pour s'en convaincre, que dresser la liste des premiers principes jugés les meilleurs et les plus significatifs; on choisirait ensuite, dans cette liste, tel premier principe que l'on voudrait. Ce principe, si on le considère seul, et s'il s'impose également à tout le monde, ne sera qu'une identité. Dites : *il n'y a pas d'effet sans cause*; tout le monde en convient, parce que tout le monde le prend en ce sens littéral : *tout ce qui a une cause, a une cause*; car enfin, *effet* signifie *ce qui a une cause*, et dès lors l'accord universel existe sur une tautologie. Mais si l'on prétend entendre le principe en un sens plus sérieux, l'unanimité d'adhésion se dissipera. Le sens plus sérieux, en effet, c'est la détermination donnée au principe, détermination après laquelle le principe est un résumé de doctrine. Les principes ainsi sérieux, c'est-à-dire ainsi transformés, ont ce seul avantage de proposer comme vérité évidente par elle-même, un abrégé de la doctrine qui, précisément, est en question.

C'est toujours une illusion de croire que l'on connaît pleinement un principe, sans connaître aussi tout ce qui en dépend. Mais c'est, ici, plus particulièrement, une illusion de ne voir pas que la même intelligence adopte la doctrine, et qu'elle la vérifie par le principe censé primitif et isolé. Descartes s'ingénie en vain ; il ne produit pas plusieurs intellections indépendantes et pourtant utiles l'une à l'autre. Il perçoit à la fois sa doctrine et tout ce qui lui semble en être le garant. Ses principes contiennent uniquement la doctrine qu'il y a mise d'abord. Il a conçu peu à peu ses théories philosophiques; il n'a jamais possédé un principe qui pût *être connu sans elles*, alors que pourtant elles *ne pourraient pas être connues sans lui*. Réellement, il a voulu alléguer en faveur de sa philosophie un pourquoi indépendant, qui aurait subsisté en lui-même. Mais, tandis qu'il s'abandonnait à ce désir illusoire, il sentait bien qu'avant de connaître Dieu, on ignorerait jusqu'à la légitimité de l'idée claire : or,

1 — Voir le numéro de septembre 1897 : article intitulé *La démonstration philosophique*, p. 229 et 247.

connaître Dieu comme Descartes le connaissait, équivaut à connaître toute la philosophie cartésienne, sans pouvoir y établir une distinction fondamentale entre les principes et la doctrine.

Sans sortir, d'ailleurs, de la préface des *Principes*, on voit comment la nécessité des choses oblige Descartes à constater que les principes connus sans la doctrine, sont une connaissance nulle. L'exemple est manifeste : Descartes avertit qu'il faudrait parcourir son livre d'abord tout entier ainsi qu'un roman, que si on rencontre des difficultés, on passera outre, puis on se mettra à « lire le livre une seconde fois », et cela, « sans interruption jusqu'à la fin ». Le lecteur n'aura peut-être pas encore bien compris, mais « si on reprend le livre pour la troisième fois, j'ose croire, affirme Descartes, qu'on y trouvera la solution de la plupart des difficultés qu'on aura marquées auparavant »; enfin, s'il y a lieu, on relira une fois de plus.

Descartes donne à son lecteur un conseil excellent; plus d'un philosophe, sans doute, a dû aussi le donner. Et, en fait pour connaître une œuvre doctrinale, il n'y a pas d'autre moyen que de la comprendre à la fois tout entière. Chacun admet cette vérité pratique, parce que, même sans le vouloir, on a la conscience confuse d'ignorer une doctrine, à moins de saisir par une série d'intellections identiques, et la doctrine, et les principes ou preuves. C'est qu'il ne dépend pas de nous d'avoir, ou de n'avoir pas deux activités intellectuelles. Chaque philosophe n'a qu'une intelligence, et lorsque l'intelligence du philosophe perçoit le principe, elle exerce fatalement la même activité que lorsqu'elle perçoit la doctrine ; elle exerce encore la même activité lorsqu'elle s'efforce de voir comment la doctrine est fondée sur le principe.

Tout ce qui, en dehors de la perception ou de la conviction doctrinale, est allégué à titre de garantie sérieuse, ne signifie rien. Les principes n'ont par eux-mêmes aucune force; la méthode en a moins encore. Il n'y a aucun moyen de trouver un sens raisonnable dans l'affirmation, si chère à Descartes, que les diversités de doctrines proviennent « de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies et ne considérons pas les mêmes choses [1] ».

Évidemment, Descartes n'a pas pu vouloir dire que les philosophes s'attachent à penser des doctrines différentes, et qu'ainsi ils ne pensent pas la même doctrine. Il a bien réellement entendu par méthode, l'ordre selon lequel les pensées sont disposées, et l'application avec laquelle on les dispose. Sa méthode est bien pour lui

1. *Discours de la méthode*, 1re partie.

un procédé. Cela ressort particulièrement de cette phrase : « Je ne voulus point (m'établir dans le doute) que je n'eusse auparavant employé assez de temps à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable [1] ».

Enfin, les quatre fameuses règles ne proposent qu'un procédé. La première semble bien faire exception, mais elle ne donne rien de précis; elle n'est qu'une recommandation de sagesse. Les trois autres indiquent nettement quel procédé il convient de suivre pour découvrir la vérité.

Et Descartes croit cette méthode aussi efficace en métaphysique qu'en mathématiques et en histoire naturelle.

Mais dans la spéculation métaphysique, la méthode n'a par elle-même aucune valeur doctrinale. Le philosophe à qui on pourrait reprocher d'enfreindre constamment les trois dernières règles, serait peut-être un pauvre esprit encore trop peu formé, et peut-être un homme de génie qui travaillerait trop vite, ou qui aurait des intuitions trop subites et qui ne saurait pas condescendre à la faiblesse ou aux habitudes de ses lecteurs. Quoi qu'il en soit, la méthode, bien ou mal observée, ne permet pas de rien préjuger de la doctrine; car un philosophe est exposé à brouiller ses pensées, soit qu'au fond il voie juste, soit qu'il se trompe.

Il n'est pas vrai non plus, que l'ordre suivi pendant la période de formation, fasse nécessairement arriver à telle ou telle doctrine. Ce n'est pas pour avoir considéré d'abord, ou la liberté, ou l'immortalité de l'âme, ou l'existence de Dieu, ou toute autre question, que l'on deviendra un Spinoza, ou un saint Augustin. L'ordre des recherches primitives s'établit sans que l'on sache pourquoi, et l'influence de cet ordre, probablement nulle, échappe dans tous les cas à notre observation.

Descartes par sa méthode, c'est-à-dire par l'ordre de ses recherches, et beaucoup plus que cela, par la force de sa pensée et par son application soutenue, avait fait des découvertes en histoire naturelle et en mathématiques. Mais l'expérience du naturaliste et du mathématicien faisait du tort en lui au philosophe. Elle rendait l'illusion plus facile pour lui; elle lui persuadait qu'une philosophie complète se construirait à la manière dont se résout un problème de géométrie. Descartes en arrivait à croire qu'avant de penser sa philosophie, il aurait une méthode, et qu'enfin cette méthode serait la créatrice et le juge et le garant de la doctrine.

1. *Discours de la méthode*, 2e partie.

Plus encore que Descartes, Kant domine et juge. Il se met d'abord, à l'égard des autres philosophes, dans une situation supérieure unique. Il les condamne, en effet, parce qu'ils se contredisent. Mais lui, à son tour, contredisant tous les autres, ne devra pas être réputé un simple contradicteur de plus. Les autres, par leurs contradictions, montrent leur faiblesse; il n'y a que la contradiction émanée de lui qui ne soit pas un indice de faiblesse et d'erreur. On peut énumérer tous les philosophes, Kant excepté, et sans autre examen, conclure de leurs contradictions que la métaphysique n'existe pas encore. La conclusion, très bonne contre tous les autres, ne vaut plus rien contre Kant. Il est au-dessus de la condition commune.

Lui seul a le droit de mettre en regard, sous le titre d'antinomies, les doctrines contradictoires différentes de la sienne. Il les explique et il les juge, sans que d'ailleurs, personne, pour compléter le tableau des antinomies, y puisse ajouter la solution même de Kant. C'est que les autres avaient un grand tort : ils étaient ou dogmatiques ou sceptiques; ils avaient une conception déterminée, nécessairement fausse. Pour lui, il apporte sa conception doctrinale, ni dogmatique, ni sceptique; conception immuable à laquelle personne n'ajoutera rien : « La métaphysique, dit-il, une fois placée par la critique dans le sûr chemin de la science, peut achever son œuvre et la transmettre à la postérité comme une possession qui ne peut plus être augmentée [1] ».

C'est lui qui créera une pareille métaphysique; il en a le pouvoir que nul danger d'erreur ne risque de compromettre. Et, en effet, comment se tromperait-il? il se connaît et il se surveille. Il fait la critique de la raison; et dès lors, pour lui, la raison humaine devient un sujet d'observation. Or ce sujet, extérieur et inférieur à la puissance qui l'examine, n'en est pas moins connu d'elle par une véritable intuition de conscience. Il importe de bien saisir ceci : Kant s'examine et se juge comme étranger à lui-même; et il se connaît comme s'il était resté lui-même.

Il commencera « par se poser préalablement ces questions : comment l'entendement peut-il arriver à toutes ces connaissances *a priori*, quelle en est l'étendue, la valeur et le prix [2]? » A de telles questions, on peut répondre en se racontant, ou bien en se jugeant. Or, se raconter suppose que l'on est et que l'on a conscience d'être, que l'on agit et que l'on a conscience d'agir.

1. *Critique de la raison pure*, préface de la seconde édition. Traduction Barni, p. 29.
2. *Ibid.* Introduction, p. 52.

Cette conscience, évidemment, ne rend pas l'être plus parfait, ni l'action plus légitime; elle fait connaître l'action, elle n'en garantit pas la valeur. Kant n'aura donc garde de se raconter; il se jugera. Et pour se juger, il réunira deux conditions : la connaissance intérieure de soi-même, ou *consciosité*, et la supériorité ou domination sur soi-même. D'ailleurs, sans ces deux conditions, il n'y aurait pas de jugement assez autorisé. Car la supériorité toute seule, sans la *consciosité*, n'aboutirait qu'à une divination. Nous sommes, par exemple, supérieurs aux animaux, mais nous n'avons pas conscience de leur manière d'être. Aussi, notre jugement sur leurs affections se ramène à l'analogie, fort douteuse, que nous établissons entre eux et nous. Kant fera mieux que de se référer à une simple analogie. Il verra avec la clarté particulière d'une intuition de conscience, et il prononcera avec la certitude autorisée qu'une intelligence supérieure à l'intelligence humaine peut offrir et imposer aux hommes simplement hommes.

La critique de Kant « peut seule couper les racines du matérialisme, du fatalisme, de l'athéisme, de l'incrédulité des esprits forts, du fanatisme et de la superstition, enfin de l'idéalisme et du scepticisme »[1]. Elle sait « comment et de quel droit »[2] la raison est arrivée à la connaissance des principes qu'elle prétend développer. Elle juge de haut les prétentions de la raison pure et celles de la raison pratique; elle assigne à chacune des deux raisons sa tâche et ses droits. Elle ne se confond ni avec l'une, ni avec l'autre; elle dépasse toute intelligence pensante et raisonnante; elle est une force d'examen supérieure à la force de conception doctrinale. Kant s'identifie avec le matérialiste, avec le fataliste, avec l'athée; et tout identifié avec eux, il leur reste étranger et supérieur; c'est alors que sa critique, indépendante de toute doctrine, les juge tous. La sentence qu'il porte ne lui est pas dictée par sa raison doctrinale. S'il condamne l'athée, ce n'est pas que, lui, soit déiste; et s'il condamne le scepticisme, ce n'est pas non plus que, lui, soit dogmatique. Il est le critique autorisé; il est l'intelligence pure, infaillible, qui sait pourquoi chaque philosophe se trompe.

Il aime à bien marquer la différence entre sa situation de critique ou de juge, et la situation des philosophes réduits à ne rien voir que d'après leur raison doctrinale; et voici la décision bien tranchée qu'il donne : « Il n'y a que cette critique qui puisse nous fournir une pierre de touche infaillible pour apprécier la valeur des ouvrages philosophiques, anciens et modernes; autrement l'histo-

1, 2. *Critique de la raison pure*, préface de la seconde édition, p. 38.

rien et le critique, dépourvus de toute autorité, ne font qu'opposer aux vaines assertions des autres, des assertions qui ne sont pas moins vaines[1]. » On peut, en effet, parcourir au hasard les œuvres des philosophes; on y verra toujours une raison doctrinale qui, du seul droit de son existence, s'oppose aux autres raisons doctrinales. C'est ainsi qu'Aristote, pour combattre Platon, n'a que la raison doctrinale d'Aristote. Si on étudie l'*Éthique*, on constate que Spinoza insiste toujours sur sa propre doctrine, et que dans les endroits où il prétend réfuter, il reproduit en d'autres termes son même panthéisme. Fénelon, enfin, donne d'abord des preuves directes sur l'existence de Dieu, puis une réfutation d'Epicure et une réfutation de Spinoza; or, les deux réfutations procèdent de la même raison doctrinale que les preuves directes, et elles enseignent la même doctrine. Tout cela, aux yeux de Kant, n'est qu'un jeu inutile; car à quoi bon opposer doctrine à doctrine? Que gagne Fénelon, s'il n'est que lui-même et s'il n'a pas, au-dessus de sa raison doctrinale, une raison critique, que gagne-t-il à réfuter Epicure et Spinoza? Il s'affirme en face d'adversaires qui, comme lui, ont une raison doctrinale, au nom de laquelle ils ne cesseront pas de s'affirmer. Donc, pour mettre fin aux discussions entre philosophes, il faut une raison critique, mais il la faut indépendante et supérieure.

III

Avec Renan, on aura quelque chose de nouveau. Renan déclare avec une netteté inconnue jusqu'à lui, combien sa raison est distinguée de sa doctrine : « Le premier devoir de l'homme sincère, dit-il, est de ne pas influer sur ses propres pensées, et d'assister en spectateur aux batailles intérieures que se livrent les idées au fond de sa conscience[2] ».

La nécessité d'écrire en métaphores et le dessein de recommander en termes saisissants la réflexion calme et attentive, ne suffirait pas à conduire un philosophe jusqu'à de pareilles exagérations. Il y a réellement dans les paroles citées, bien autre chose que l'inexactitude inévitable d'un style figuré. Renan s'est laissé prendre à cette fiction du spectateur imperturbable et du juge incorruptible. Il a parlé de la lutte des idées, en oubliant que cette lutte est simplement l'effort de sa propre raison pour se voir telle qu'elle était devenue. Et, sans doute, il y a beaucoup de mystère dans l'effort du philo-

1. *Critique de la raison pure*. Introduction, p. 70.
2. *Examen de conscience philosophique*. (*Revue des Deux Mondes*, 15 août 1889.)

sophe qui aspire à comprendre, et aussi dans cet autre effort par lequel le philosophe réussit à connaître son propre état intellectuel. Mais ce n'est pas ce mystère dont Renan s'occupe; sa prétention va plus loin. Renan examine et juge; il a devant lui quelqu'un dont les convictions sont soumises à son jugement et réclament sa sentence. Or, il se trouve que ce quelqu'un n'est autre que le juge lui-même.

Tout le travail critique de Renan sur le christianisme dépend du même principe d'affranchissement intellectuel, ou de supériorité au-dessus de soi-même. Quiconque, se proposant d'écrire sur le christianisme, a déjà une croyance, et notamment la croyance chrétienne, est condamné, selon Renan, à ne rien voir, parce que « le théologien même le plus libéral est toujours, sans y penser, un apologiste [1] », et qu'il vise à défendre ou à réfuter. L'historien, lui, « ne vise qu'à raconter » [2]. Et encore tout le monde ne peut-il pas prétendre au rôle d'historien : « Il n'y a que le sceptique qui écrive l'histoire *ad narrandum* » [3].

Ecrire *ad narrandum*, c'est en effet, en pareille matière, le seul moyen de ne pas se mettre soi-même dans l'histoire. Et, vraiment, une histoire du christianisme ainsi écrite mériterait la confiance de tous; elle imposerait son autorité à tous. Ce serait la réalité historique agissant par elle-même, s'exposant aux regards sans l'intervention de personne. Elle aurait bien autant d'énergie pour se faire croire, qu'elle en avait eu pour se montrer.

Mais nulle histoire ne se raconte sans le secours d'un historien. Or, l'historien sérieux procédera sans passion; il s'informera avec un soin scrupuleux; il ne dissimulera rien; il ne fera pas de parodies comme Voltaire; il aura l'intelligence ouverte et l'âme élevée.

Si on accorde que ces conditions suffisent, Bossuet a tous les caractères de l'historien sérieux; et, en définitive, il ne serait ni juste ni sage de les contester à Renan. Mais sur un même sujet, et surtout sur les origines du christianisme, deux historiens sérieux, tels que Bossuet et Renan, donneront deux histoires contradictoires.

Aussi Renan ne se contente-t-il pas des conditions de science, de sincérité et de dignité, qu'à bon droit il faut exiger de tous. Lui va plus loin; il exige de l'historien un scepticisme tout particulier. L'historien sceptique, seul capable d'écrire *ad narrandum*, est une intelligence très clairvoyante, et en même temps, affranchie de toute

1, 2. *Antechrist*, préface, p. V.
3. *Les Apôtres*, préface, p. XXIX.

doctrine. La force de réflexion et d'intuition de l'historien sceptique n'est ni exclusive, ni déterminée; mais l'historien sceptique qui dans son histoire du christianisme, affirmerait la réalité du surnaturel, aurait par cela seul cessé d'écrire *ad narrandum*. Ici, le grand mystère c'est qu'il faut être en dehors de toute doctrine, et, néanmoins, raconter pour l'essentiel l'histoire du christianisme comme Renan l'a racontée.

D'ailleurs, les apologistes de la religion ont, à leur tour, affiché dans un sens contraire une exigence aussi forte que celle de Renan. Trop souvent, entre eux et lui, a été échangé le reproche d'écrire l'histoire du christianisme d'après une conviction déjà fixée.

Et l'on n'a pas vu qu'il est contradictoire de prétendre échapper à ce reproche. Le tort de l'historien consiste, non pas à raconter d'après ses convictions, mais à croire qu'il peut raconter autrement. Car, enfin, celui qui n'a encore, au sujet du christianisme, aucune conviction arrêtée, est incapable d'écrire une histoire du christianisme; celui-là ne comprendra rien aux documents qu'il consultera; il devra se contenter de faire un recueil contenant le Nouveau Testament, les passages de Suétone, de Tacite, de Pline le Jeune, et enfin les anciens auteurs chrétiens. Mais ce qu'il publiera sera pour lui lettre morte. Il n'aura aucune opinion sur les récits de l'Évangile, ni sur les indications de Tacite. Il ne saura s'il faut se fier à Marc-Aurèle, ou au martyr saint Justin. Il publiera tout, sans rien juger et sans rien comprendre; il éditera, avec une scrupuleuse fidélité, des textes pour lui indéchiffrables. Mais du moment où un seul texte lui deviendra assez intelligible pour que la conduite de Notre-Seigneur et la conduite de saint Paul en reçoivent un sens précis, ce sera fait de son impartialité. L'historien aura désormais sa conviction, et il la suivra toujours. Il donnera, quant au fond des choses, l'histoire selon Bossuet ou l'histoire selon Renan.

Car, il faut bien l'avouer, écrire *ad narrandum* n'est possible que lorsque les faits n'ont aucune signification essentielle; ou bien encore, pour écrire *ad narrandum*, il faut de parti pris négliger la signification essentielle des faits. On écrira fort bien *ad narrandum* un catalogue des variantes offertes par les manuscrits du Nouveau Testament, et, dans cette condition, l'on n'écrira qu'un pur catalogue, dépourvu de tout ce qui pourrait ressembler à une appréciation autre que grammaticale; on ne dira rien sur l'importance historique, et à plus forte raison, sur l'importance doctrinale des variantes. On écrira aussi *ad narrandum* un énoncé tout sec de certains événements considérables, par exemple, un tableau chro-

nologique des événements accomplis en France depuis la réunion des États généraux en 1789, jusqu'au coup d'État de Brumaire.

Voilà, à moins de jouer sur les mots, tout ce que sera une histoire vraiment écrite *ad narrandum*. Elle ne fera connaître ni la Révolution, ni le Nouveau Testament. La Révolution ainsi racontée, c'est une suite de noms et de dates. Les mots *Convention* et *Comité de Salut public* ne signifient plus que deux groupes; l'historien fait connaître par leur nom les hommes qui composent l'un et l'autre groupe. Les événements se transforment en un simple énoncé : Robespierre ou Carnot, Danton ou Hébert, ont décrété en tel jour telle mesure; ils sont morts à telle date et de telle manière. Il se construit ainsi une longue énumération. On n'a garde, d'ailleurs, de rien juger. On sait de Robespierre les syllabes de son nom; on désigne les épisodes de son existence par un terme qui ne permet pas d'en caractériser la valeur. Car il faut une histoire purement narrative, que Thiers et Bonald auraient pu composer de concert. Mais si Thiers ou si Bonald venait à s'apercevoir que dans le travail de son collaborateur, les hommes revivent avec leur volonté et avec leurs passions, et qu'enfin, dans ce travail, la Révolution apparaît comme une transformation sociale en bien ou en mal, celui-là se plaindrait à bon droit de ce que la simple narration a fait place à l'interprétation fondamentale. Or la plainte porterait sur un fait réel.

Ajoutons que le fait est inévitable. Et il y a bien plus, les discussions en pareille circonstance ne peuvent finir que si les convictions dont elles procèdent ont déjà disparu. Il est, en effet, impossible que les recherches et que les découvertes de la pure érudition construisent à elles seules l'histoire. Les documents les plus curieux et les plus sûrs témoignent bien que telle chose s'est passée; mais pour celui qui veut connaître, c'est-à-dire comprendre la Révolution, il est fort indifférent qu'à leur arrivée sur le champ de bataille, les volontaires de 92 aient eu aussitôt une attitude héroïque; et il n'est pas moins indifférent que la Terreur ait dressé tel ou tel nombre d'échafauds. Ici, après la constatation du fait, il reste à commencer l'essentiel, qui consiste à trouver la signification du fait. Mais pour cela, ni la patience ni l'érudition ne font rien. Elles sont tout au plus l'occasion éloignée, grâce à laquelle l'historien arrive à voir dans les faits autre chose que les éléments d'un tableau chronologique. Elles ne sont pas, à proprement parler, le principe de vie; car, savante ou non, calme ou passionnée, œuvre d'un médiore ou œuvre d'un puissant génie, une histoire de la Révolution ne commence d'être qu'au moment où son auteur a une pensée définitive, ou, à défaut de pensée, un sentiment qui chez les

médiocres, en tient la place. En un mot, une histoire de la Révolution sera toujours et malgré tout, l'exposé de ce que l'historien pense sur la Révolution.

Il en est de même pour l'histoire du christianisme, avec une différence pourtant, qui est fort considérable, et qui s'exprime en ce mot : le christianisme implique le surnaturel. Aussi, tandis que la lecture de bons documents relatifs à la Révolution fixera tout historien sur la réalité du fait, les meilleurs documents relatifs à l'histoire du christianisme n'exerceront pas cette même autorité; cela tient à ce que, dans l'histoire de la Révolution, aucun fait ne renferme en lui seul et n'impose le sens fondamental. Mais bien différente est la condition pour l'historien du christianisme; les documents qu'il étudie relatent des faits surnaturels, ou impliquant le surnaturel; il s'ensuit que la date et l'authenticité du document ne suffisent pas à lui conférer, aux yeux de tous, une autorité décisive; personne, évidemment, ne dirait à celui qui attribue à saint Paul les Épîtres aux Corinthiens, qu'il s'oblige par cela même à croire tout ce que saint Paul y enseigne.

Mais sur ce point, on ne se résigne pas à l'inévitable nécessité. Rationalistes et catholiques recherchent la même consolation illusoire, et ils se flattent les uns et les autres de n'être pas à la merci de leur propre conviction. Chacun d'eux met donc en face de soi le christianisme, et chacun d'eux se rassure à la pensée que, libre de toute influence, il va enfin l'estimer à sa juste valeur.

Renan procède à cette estimation par son histoire purement narrative, et selon les principes de la *science indépendante*. L'abbé d'Hulst enseigne à y procéder par le moyen d'une critique, identique au fond, avec l'histoire narrative et avec la science indépendante. Il dit : « Sans recourir à la révélation, et rien qu'en faisant « œuvre de critique, l'apologiste peut établir la réalité de la vie du « Sauveur, de ses miracles, de sa mort, de sa résurrection, de ses « prophéties connues avant l'avènement et vérifiées par l'événe- « ment »[1].

Qu'est-ce donc que la critique? rien, sinon l'aptitude de chacun à discerner le réel; mais à propos d'un livre tel que le Nouveau Testament, tant que l'historien n'a pas de conception doctrinale déterminée, il n'a, non plus, aucune aptitude à discerner si les faits racontés sont réels ou non.

Cette critique de l'abbé d'Hulst, à laquelle les convictions doctrinales doivent rester étrangères, équivaut à la science indépendante

1. *Correspondant*, 25 janvier 1893, p. 209.

dont Renan se réclamait en ces termes : « La question du surnaturel « n'est pas scientifique, ou, pour mieux dire, la science indépen- « dante la suppose entièrement résolue » [1].

Mais *critique* et *science indépendante* ce ne sont que fantômes, ou, si on le préfère, ce ne sont que jeux de mots. Car Renan, tant qu'il sera lui-même, niera le surnaturel; et l'abbé d'Hulst, qu'il parle ou non de critique, affirmera la réalité des faits surnaturels racontés dans le Nouveau Testament. Personne, dès qu'il s'agit des origines du christianisme, ne fait œuvre de critique, c'est-à-dire n'exerce son aptitude à discerner le réel, sans être déjà et sans se montrer partout, l'homme de telle doctrine.

On ne gagne donc rien à répéter contre les rationalistes, que le christianisme ce sont des faits, ou encore, que le christianisme a une base historique. On crée ainsi des métaphores, on se console peut-être, mais certainement on s'abuse. L'essentiel, en effet, est de savoir si tel fait surnaturel s'est produit. Or ce fait surnaturel, que ce soit la guérison d'un paralytique ou la résurrection de Notre-Seigneur, ne se produit pas maintenant, et l'on n'a pas la ressource de dire aux incrédules : venez voir de vos propres yeux. Il s'agit d'un fait surnaturel, arrivé une fois, il y a dix-neuf siècles. On prétend aujourd'hui faire reconnaître ce fait à tout le monde, même à ceux qui jugent le surnaturel impossible. Les apologistes, en pareil cas, s'effraient beaucoup plus qu'ils n'en voudraient convenir. Ils imitent alors Renan; ils aiment à imaginer que la conviction sur la nature du christianisme dépend d'un travail réalisable aux mêmes conditions pour tout le monde; ils se rassurent en affirmant que le christianisme ce sont des faits. Ils se procurent ainsi une équivoque agréable; ils pensent que *des faits* c'est une réalité toujours exposée aux regards des habiles chercheurs; il devra donc arriver, conformément à cette pensée, que tout chercheur patient, laborieux, versé dans l'étude des antiquités et des langues, constatera la réalité des faits. Or, les faits en question sont surnaturels; les apologistes s'en souviennent dans d'autres circonstances; mais dans la circonstance actuelle, ils aiment mieux se figurer que le fait se constate d'abord comme réel, et puis comme surnaturel. Ils se créent, au sujet de la réalité historique et des moyens de s'en rendre compte, la même illusion que Renan au sujet de la science indépendante. Certainement, Renan n'aurait pas aimé s'apercevoir que cette grande expression *science indépendante* était un synonyme absolu de cette autre expression plus modeste, *les convictions de Renan sur la nature des*

1. *Les Apôtres*, préface, p. LVI.

choses. Les apologistes, à leur tour, ne voudraient pas se contenter d'une critique historique qui serait exclusivement leur critique, ou leur aptitude à discerner le réel. Renan et les apologistes se mettent ainsi dans une situation très singulière : eux et lui sont uniquement préoccupés du surnaturel, Renan, pour le nier à tout prix, et les apologistes pour en faire accepter la croyance. Mais Renan se croirait perdu, s'il avouait que son histoire du christianisme s'identifie avec la négation du surnaturel; et les apologistes trembleraient, sans doute, pour la religion, s'ils disaient d'abord, nettement, que le christianisme ce sont des faits surnaturels. En somme, les travaux de Renan et ceux des apologistes ne font que développer ce principe : quelles que soient ses doctrines, un homme sérieux ne manquera pas, au cours de ses recherches, de voir telle réalité qui n'est pas encore le christianisme, et parce qu'il l'aura vue, il sera obligé d'avoir sur le christianisme telle conception définitive.

Au moment où finit cette discussion, il est essentiel d'observer que les réflexions précédentes sur la critique appliquée au christianisme, doivent s'entendre en ce sens plusieurs fois spécifié : il n'est pas possible, dans l'étude du christianisme, d'exercer une critique affranchie des convictions doctrinales. Il ne faut donc pas soulever ici la question sur la vérité du christianisme, ni sur la possibilité d'arriver à la conviction chrétienne. Cette question est, de parti pris, laissée de côté. Rien de ce qui a été dit ne la préjuge.

Il serait facile d'apporter encore d'autres exemples d'illusion; on en trouve dans presque tous les ouvrages des philosophes. A les lire, on croirait que pour un philosophe, la doctrine qu'il pense, et qui en réalité exprime toute sa force de réflexion et d'intellection, est quelque chose de secondaire. Le philosophe semble avoir honte de n'être qu'une intelligence déterminée selon telle doctrine. Il parle de principes, ou de preuves, ou de méthode; tout cela lui paraît plus clair et plus ferme que sa doctrine. Il lui est agréable de dire que sa doctrine est vraie, parce que telles preuves la démontrent.

Ce mot vulgaire *preuves* résumerait en lui seul toutes les illusions; s'il s'agissait de le faire voir en détail, il faudrait répéter tout ce qui a été dit au sujet du criterium de la vérité, et de la méthode, et de la critique, et de la science indépendante. En fait, on voit telles preuves, parce que l'on a telles convictions. Le philosophe qui prouve sa doctrine, ne fait pas autre chose que de la penser exactement et de se l'affirmer. Pourtant, il ne serait pas juste de prendre les preuves pour de pures subtilités imaginées après coup. Le philosophe n'est pas l'homme entêté qui cherche des

prétextes pour justifier son entêtement. Il est, avant tout, l'intelligence qui perçoit telle doctrine, mais il n'est rien de plus. Il faut toujours répondre au philosophe qui expose ses preuves : vous percevez sous divers aspects votre doctrine, et vous formulez en termes différents votre conviction partout identique.

Il en est, enfin, de la philosophie comme de la civilisation et comme du bon sens. Une philosophie représente toute l'intelligence du philosophe, et elle la représente absolument au même degré où le bon sens représente toute une force de juger, et où la civilisation désigne toute une conception plus ou moins instinctive de l'existence humaine. Il est parfaitement impossible à l'homme civilisé de sortir de lui-même pour contrôler la civilisation; il ne connaît et il ne juge la vie humaine que par son sentiment de civilisé; il ne peut pas faire abstraction de ce sentiment, il ne peut pas l'examiner; il en prendra une conscience plus forte et plus nette, et ce sera tout. On n'espère pas, non plus, que l'homme sensé possède jamais une autre ressource que son bon sens même, et qu'il use de cette ressource pour se prononcer sur la valeur du bon sens. Telle est aussi la condition du philosophe. Il n'a, comme force intellectuelle effective, que l'aptitude à penser sa doctrine.

Abbé JULES MARTIN.

SUR LA DÉFINITION DES GRANDEURS

Je vais essayer ici d'exposer en termes aussi simples que possible comment l'on peut tirer de la théorie du nombre pur une définition précise de l'idée de grandeur : le lecteur trouvera d'ailleurs dans mon petit travail « Étude sur les diverses grandeurs [1] » tous les développements mathématiques relatifs à cette question, que je suis obligé de supprimer dans le présent article.

§ I. Le nombre et la grandeur au point de vue historique.

Je dirai d'abord deux mots sur l'ordre chronologique dans lequel ces deux idées de nombre et de grandeur se sont constituées; en réalité l'arithmétique et la géométrie ont toujours progressé ensemble et en s'appuyant l'une sur l'autre. Selon toute vraisemblance, c'est tout d'abord la notion du nombre entier qui pénétra dans l'esprit de l'homme. Par exemple, on compara un groupe de cailloux et un groupe d'arbres, et lorsqu'on put faire correspondre exactement un objet de l'un des groupes à un objet de l'autre, on exprima ce qu'il y avait ainsi de commun aux deux groupes en disant qu'ils étaient de même pluralité.

Cette pluralité commune aux deux groupes est donc ainsi indépendante de la nature des objets envisagés, cailloux, arbres, etc.; mais la comparaison des deux groupes, objet par objet, implique que l'on reconnaît le caractère d'individualité à chaque objet d'un même groupe; c'est cet objet, abstraction faite de sa nature, et réduit à ce qui est son individualité, qu'on appelle l'unité : dès lors une pluralité n'est plus qu'un groupe d'unités. Ce sont ces pluralités sériées et nommées qui constituent l'ensemble des nombres entiers.

En se plaçant à un autre point de vue, on a quelquefois défini aussi le nombre entier de la façon suivante : la série des nombres entiers est une série telle que le nombre est simplement le nom du rang occupé par ledit nombre dans la série.

1. Gauthier-Villars, 1897.

Voici maintenant comment, dans la pratique, le nombre fractionnaire a été déduit du nombre entier : évidemment l'homme fut amené très vite à apprécier la longueur d'un chemin par un nombre de pas; un groupe de pas, représentant comme un groupe de cailloux une pluralité, il était tout simple d'adopter cette pluralité pour exprimer ou pour mesurer une longueur. Mais alors une observation plus attentive montra qu'en général un nombre exact de pas n'épuisait pas entièrement une longueur donnée, et c'est pour évaluer ce reste de longueur, inférieur à un pas, qu'on imagina de subdiviser celui-ci; de là, le nombre fractionnaire.

Il me paraît donc incontestable que la fraction est née de la considération des grandeurs et a été créée afin de mesurer celles-ci.

Mais il ne faut jamais perdre de vue qu'en mathématiques l'ordre dans lequel les vérités ont été découvertes, tout intéressant qu'il soit, peut être modifié suivant les exigences d'une logique plus rigoureuse.

Il convient d'ajouter que l'ordre logique lui-même n'a rien d'absolu ; il suffit d'ouvrir deux ouvrages d'arithmétique ou de géométrie pour voir que les propositions ne s'y suivent pas toujours dans le même ordre.

§ II. Le nombre et le continu numérique.

Voici maintenant l'ordre adopté par les mathématiciens qui préfèrent établir tout d'abord la science du nombre pur sans emprunter aux autres parties des mathématiques la notion des grandeurs.

Le nombre entier étant défini, il s'agit de passer au nombre fractionnaire; mais définir le nombre fractionnaire, c'est énoncer, relativement à ce nombre, quelques propriétés desquelles toutes les autres propriétés puissent se déduire par le raisonnement. Or, on remarque que certains nombres, sous une forme fractionnaire, sont de véritables nombres entiers, et représentent simplement des divisions exactes non effectuées ; par exemple $\frac{20}{5}$ est le quotient 4, cela, bien entendu, par définition. Mais on peut se proposer de résoudre certaines questions sur ces quotients exacts, cela, sans les effectuer et en opérant seulement sur les nombres entiers qui constituent les dividendes et les diviseurs de ces quotients. Ainsi sans effectuer les divisions, on reconnaît que les deux quotients $\frac{20}{5}$ et $\frac{32}{8}$ n'en font qu'un en vérifiant que les deux multiplications 20×8 et 32×5 conduisent au même produit. C'est là une vérité de démonstration. De

même, on obtient le produit de deux quotients exacts $\frac{20}{5}$ et $\frac{18}{6}$, sa[illegible] les effectuer, par la formule $\frac{20 \times 18}{5 \times 6}$, qui est elle-même un quotie[illegible] exact non effectué : c'est encore là une vérité de démonstration. E[illegible] résumé, il y a ainsi des formules démontrées pour exprimer l'égalit[illegible] la somme et le produit de quotients exacts, non effectués. Mais ce[illegible] mêmes formules, par cela seul qu'elles n'exigent pas qu'on effectu[illegible] les divisions, on peut très bien les appliquer aux divisions qui n[illegible] conduisent pas à des quotients exacts, comme par exemple $\frac{21}{4}$; on dit alors que ces formules définissent pour ces symboles $\frac{21}{4}$ l'égalité, l'addition et la multiplication : en d'autres termes, ces formules qui étaient vérités de démonstration pour les quotients exacts deviennent vérités de définition pour les autres cas et l'expression $\frac{21}{4}$ se trouve ainsi définie par un ensemble de propriétés caractéristiques.

L'addition permet de définir comme on sait les expressions plus grand et plus petit et par suite de classer les nombres fractionnaires dans un ordre tel que chaque nombre placé après un autre est plus grand que cet autre : c'est la suite des nombres fractionnaires ainsi [illegible] que j'appellerai la série continue du nombre, le mot « con[illegible] » exprimant que, dans la série, un terme quelconque peut tou[illegible] [illegible] terme voisin avec lequel il présente une différence [illegible] que l'on voudra.

[illegible] dans cette série continue des nombres fractionnaires, [illegible] à introduire encore de nouveaux termes; soit par [illegible] la racine carrée du nombre 2; on démontre [illegible] fractionnaire élevé au carré ne peut donner 2; par [illegible] numérique dont nous sommes en possession ne con[illegible] [illegible] égal à $\sqrt{2}$: cette série permet cependant de [illegible] la série en deux parties telles que tout terme de [illegible] un carré inférieur à 2 et que tout terme de la [illegible] un carré supérieur à 2 : je pratique ainsi dans la [illegible] nombre fractionnaire une « coupure » bien pré[illegible] sens que je sais toujours si tel terme de [illegible] à gauche de cette coupure : c'est en cela [illegible] définition de $\sqrt{2}$ et ce symbole prend ainsi sa [illegible] de la série, parce que l'on définit à quels [illegible] et à quels termes inférieur. Cette nouvelle

série contenant, outre les nombres fractionnaires, les nombres comme $\sqrt{2}$ est donc plus complète que la première; elle nous donne ce qu'on peut appeler un continu de second ordre. On montre d'ailleurs, dans cette théorie, que cette seconde série continue peut elle-même recevoir de nouveaux termes : mais ce qui précède suffit pour montrer en quoi consiste le continu numérique. Du reste les lecteurs au courant des méthodes mathématiques trouveront un exposé extrêmement rigoureux et très complet de cette théorie du nombre pur et du continu numérique dans l'ouvrage de M. J. Tannery : *Introduction à la théorie des fonctions d'une variable.*

En résumé, ce qu'il importe de bien retenir de tout ceci, c'est que cette méthode nous conduit par une suite de définitions très claires et très simples du nombre entier au nombre fractionnaire, irrationnel, etc., et finalement à l'idée du continu numérique, laquelle joue en mathématiques un rôle fondamental. C'est en cela que consiste la science du nombre pur, c'est-à-dire du nombre dégagé de l'idée de grandeur et de toute notion géométrique.

§ III. Le continu géométrique.

En réalité il n'y a qu'un continu en mathématiques; ce continu, qu'on l'étudie dans le nombre, ou la forme, ou le mouvement, est, au fond, toujours le même. Comme l'a très bien fait remarquer M. Poincaré[1], c'est la physique qui, historiquement, nous a fourni l'occasion de créer cette idée du continu mathématique. Lorsqu'on passe le doigt sur l'arête vive d'un corps dur, un marbre, un prisme métallique, etc., on éprouve la sensation d'un certain continu; mais c'est là une illusion, car rien ne prouve que dans cette arête, il n'y a pas des interruptions qui, en raison de leur petitesse, échappent à notre sens du toucher; cela serait même évident si l'on envisageait la matière comme un agrégat de molécules séparées les unes des autres. Mais il n'en est pas moins vrai que cette expérience de physique en nous donnant l'illusion du continu nous en a aussi suggéré l'idée. C'est cette idée qui transportée, mais alors sous une forme absolue, dans la ligne droite, est devenue le continu géométrique : telle est l'origine de cette notion du continu géométrique. Il faut bien remarquer d'ailleurs que, dans tous les livres de géométrie, cette notion est admise non seulement sans définition, mais encore presque toujours inconsciemment. En voici deux exemples évidents. Je prends cette proposition : « Deux portions de droite coïncident

1. *Le continu mathématique* (*Revue de métaph. et de mor.*, janv. 1893).

point par point quand leurs extrémités coïncident ». Or, il est clair que, si les deux lignes avaient des interruptions, la coïncidence complète exigerait que les pleins et les vides de l'une correspondissent exactement aux pleins et aux vides de l'autre. De même, on admet qu'une portion de droite a toujours un milieu : or, s'il y a des interruptions, le milieu pourrait tomber sur une de ces interruptions. Je conclus de là que, sans le dire, les géomètres introduisent dans la forme géométrique l'idée de continuité.

Mais quand on a voulu chercher dans les grandeurs géométriques l'idée des nombres fractionnaires et qu'on a voulu partir du continu géométrique pour en déduire le continu numérique, il a fallu forcément remplacer par des axiomes la définition du continu, omise au début de la géométrie; on trouvera toute cette théorie exposée dans un ouvrage de M. Couturat : *l'Infini mathématique*. Bien entendu, en se plaçant à ce point de vue, M. Couturat envisage la généralisation de l'idée de nombre comme une conséquence de la notion primitive de grandeur : en d'autres termes, M. Couturat considère l'ordre historique dont j'ai parlé plus haut comme le seul logique La méthode de M. Couturat m'a paru rigoureuse, mais je la trouve compliquée et d'autre part j'estime que du moment qu'on peut établir la science du nombre sans s'appuyer sur la géométrie il y a grand avantage à le faire : seulement il devient alors nécessaire, une fois la théorie du nombre pur et du continu numérique constituée, d'en déduire une définition précise des grandeurs et du continu géométrique.

C'est cette théorie que j'ai essayé d'établir : je suppose donc, dans ce qui suit, que nous connaissons toute la science du nombre pur telle que j'en ai rappelé ci-dessus les bases.

§ IV. La définition des grandeurs géométriques.

Je vais d'abord, le continu numérique étant donné, en déduire la définition du continu géométrique.

Je prends sur une droite un segment limité d'une part à un point fixe O, et d'autre part à un point M mobile sur la droite ; le segment OM nous donnera l'idée d'une figure *variable*.

De même, si je prends un cercle ayant pour centre O et pour rayon ce segment variable OM, ce cercle sera aussi une figure *variable*.

On pourra dire aussi que les divers segments OM sont les divers états du segment variable ; de même pour le cercle.

Supposons maintenant qu'on classe dans un certain ordre ces

divers états d'une figure variable : soient, par exemple, deux états OM et OM′ du segment variable : si M et M′ étant tous deux à droite du point O, M′ est aussi à droite de M, nous conviendrons de classer les segments dans un ordre tel que OM′ soit après OM ; tous les segments se trouvent ainsi classés l'un après l'autre.

De même les divers états du cercle variable peuvent être classés dans le même ordre que les états du segment qui en est le rayon.

Cela suffit pour bien faire comprendre ce que j'appelle la série des états successifs d'une figure variable.

J'en déduis immédiatement la définition du continu géométrique : je dis qu'une figure variable est à *variation continue* lorsque chaque état de cette figure correspond à un terme de la série continue du nombre et que, réciproquement, chaque terme de cette même série numérique correspond à un état de la figure variable ; une pareille correspondance est ce qu'on appelle une correspondance univoque. Bien entendu, une correspondance de ce genre peut exister, relativement à une figure, soit par définition, soit par démonstration. En voici un exemple. Reprenons la série des segments de droite et la série des cercles dont je viens de parler plus haut : supposons la série des segments à variation continue ; on démontre très facilement qu'il en est de même dans la série des cercles : en effet, considérons la série continue des nombres, la série des segments et la série des cercles. On admet qu'il y a un segment correspondant à chaque nombre ; d'autre part il y a évidemment un cercle correspondant à chaque segment pris comme rayon : donc il y a aussi un cercle correspondant à chaque nombre, d'où la correspondance univoque entre la série numérique et la série des cercles.

En réalité, si on admet que le segment de droite est une figure à variation continue, cela suffit pour introduire le continu numérique dans toute la géométrie : il en résulte que, si l'on donne au mot continu le sens qui découle des explications ci-dessus, il suffit de compléter la définition de la ligne droite en disant : « la ligne droite est une ligne *continue* qui, etc. », et l'on crée ainsi le continu géométrique à l'aide du continu numérique.

Il faut bien remarquer que cette manière de procéder a une portée considérable, car elle subordonne complètement la définition de la forme géométrique à l'idée du nombre, le continu numérique intervient dans la définition de la première forme géométrique, la ligne droite, et par là pénètre dans toute la géométrie. Donc, sous ce point de vue, la géométrie est une dépendance de la science du nombre pur et la forme géométrique diffère de la forme physique parce que la première implique, par définition, l'idée du continu numérique.

Ces divers points bien établis, je considère deux séries numériques continues S et S′ se correspondant terme à terme : je remarque que cela peut se faire d'un nombre infini de façons ; il suffit, par exemple, de poser arbitrairement, en s'en tenant, pour simplifier l'écriture, aux nombres entiers :

S 1 2 3 4 5 6 7 8.....
S′ 1 2 3 4.....

On établit donc ainsi une correspondance univoque entre chaque terme de S′ et le terme de S qui est au-dessus. Il suit de là que s'il y a une correspondance univoque entre les termes de S et les états d'une figure F à variation continue, il y a aussi correspondance univoque entre F et S′. D'où ce théorème très important :

Quand il existe une correspondance univoque entre états d'une figure variable et la série numérique, il existe une infinité d'autres correspondances du même genre ; en d'autres termes, cette correspondance est indéterminée et l'on peut lui imposer, par suite, des conditions supplémentaires.

C'est cette remarque qui va me conduire à la définition d'un premier groupe de grandeurs géométriques ; mais il faut que je parle d'abord de la propriété dite du groupement. Si je place bout à bout deux segments de droite, ces deux segments réunis forment un troisième segment. De même deux angles réunis à leur sommet et placés l'un contre l'autre forment un troisième angle.

Ainsi, soit S un segment de droite considéré comme figure variable ; deux états de S peuvent être groupés d'une façon déterminée et telle que le groupement ainsi obtenu soit un troisième état de S. Cette propriété du groupement, d'une façon générale, consiste donc en ce fait que pour une figure variable deux états, réunis d'une certaine façon, forment un troisième état. Il est clair que cette propriété caractérise seulement un certain nombre de figures : si je prends par exemple la série des cercles de rayons divers, il n'est pas possible de grouper deux cercles de façon que, réunis sans déformation, ils forment un troisième cercle.

Soit donc une figure F à variation continue, jouissant de cette propriété du groupement ; je désigne par Ep un état de cette figure correspondant au nombre p en vertu de la correspondance univoque qui existe entre la figure F et la série numérique. Je prends ensuite un second état Eq, et je groupe Ep et Eq d'après la propriété du groupement ; j'obtiens ainsi un troisième état Er. Mais, comme je l'ai dit, la correspondance univoque entre les états et les nombres p, q et r est indéterminée et peut être soumise à d'autres conditions ; j'en profite pour imposer à la correspondance cette condition que r soit la

somme des nombres p et q [1]. D'après cela, grouper deux états c'est tout simplement ajouter les deux nombres qui correspondent à ces états; en un mot, le groupement des états c'est l'addition de leurs nombres.

La correspondance est ainsi parfaitement déterminée et unique sous la condition qu'on se donne l'état unitaire, c'est-à-dire l'état E^1 qui correspond au nombre 1.

Si maintenant j'ajoute que j'appelle, dans cette correspondance, mesure d'un état quelconque le nombre qui lui correspond, j'aurai complètement défini la mesure des grandeurs géométriques dans les figures qui jouissent de la propriété du groupement. Voilà donc une première catégorie de grandeurs bien définie. Restent les grandeurs inhérentes aux figures géométriques qui ne jouissent pas de la propriété du groupement: mais je ne m'occuperai pas ici de cette seconde catégorie de grandeurs, d'abord parce que leur définition se déduit sans difficulté de ce que j'ai dit des grandeurs de la première catégorie, et ensuite parce que cette étude entraînerait des développements mathématiques trop considérables. Je préfère terminer cet article en disant quelques mots de l'idée de grandeur en mécanique.

§ V. Le temps considéré comme grandeur.

Les faits qui se passent dans le temps s'y classent dans un ordre déterminé; ou bien deux faits s'accomplissent au même instant et ils sont simultanés, ou bien ils sont successifs et l'un est antérieur à l'autre; cela, remarquons-le bien, est indépendant de toute espèce d'horloge. Je prends dans le temps un instant comme repère ou, si l'on veut, comme origine; par rapport à cet instant particulier tout autre

1. Voici comment on remplit cette condition : je prends, par exemple, comme figure variable, le segment de droite; parmi les états de ce segment, je considère celui où les deux extrémités du segment venant à coïncider, celui-ci se réduit à un point. Je fais correspondre le nombre zéro à ce segment-point; il en résulte que, lorsque les deux extrémités du segment tendent à se confondre, on a un état dont le nombre tend vers zéro, c'est-à-dire est infiniment petit; un pareil état sera donc Edx, cela bien entendu, quelle que soit la correspondance entre la série des états et la série numérique, pourvu que le zéro corresponde au segment-point. D'après cela je puis définir une correspondance par cette condition que le groupement de deux segments Ex et Edx ait pour nombre $x+dx$ et soit le segment $Ex+dx$. Il est facile de voir que cette correspondance satisfait bien à la condition demandée; soient en effet deux états quelconques Ex et Ey, on peut toujours poser $y=ndx$, n étant infiniment grand et dx infiniment petit. Mais, en groupant successivement, avec Ex, n fois Edx, on a les états $Ex+dx$, $Ex+2dx$... jusqu'à $Ex+ndx$ ou $Ex+y$; donc le groupement de Ex et de Ey est bien l'état $Ex+y$.

instant est antérieur ou postérieur et je considère le temps compris entre cette origine et un autre instant quelconque comme déterminant un état du temps, chaque état correspondant ainsi à un instant. Les divers états du temps forment donc de cette façon une série dont les termes se succèdent dans un ordre bien déterminé. Cela posé, je fais du temps un objet à variation continue en admettant, et c'est là une définition, qu'il y a une correspondance univoque entre la série des états du temps et la série continue du nombre; je crée ainsi le continu mécanique en le déduisant du continu numérique. Mais, dira-t-on, une pareille hypothèse est-elle acceptable? Or, sans cette hypothèse il n'est pas possible de traiter la mécanique comme une branche des sciences mathématiques; et d'ailleurs cette hypothèse du continu mécanique je ne l'invente pas, je l'énonce seulement, tandis que les auteurs ont l'habitude de l'admettre sans l'énoncer; la mécanique rationnelle n'a pas d'autres bases.

Mais cette correspondance univoque que je viens de supposer entre le temps et le nombre, par cela seul qu'elle existe d'une façon, existe d'une infinité de façons; on le voit absolument comme pour les figures géométriques: il s'agit maintenant de choisir l'une de ces correspondances sous certaines conditions particulières, comme je l'ai fait pour les grandeurs géométriques, afin de faire du temps une grandeur mesurable.

Voici comment je procéderai: je prends un cadran dont je divise le pourtour en un certain nombre de parties égales, cette graduation étant supposée représenter la série continue du nombre: puis j'imagine, au centre du cadran, une aiguille A tournant d'un mouvement quelconque; chaque position de l'aiguille marque un instant ou un état du temps et, de plus, indique sur le cadran un terme de la série du nombre; cette aiguille A exprime donc une correspondance entre le temps et le nombre. Mais je puis prendre une seconde aiguille A', sur le même cadran, marchant autrement que la première[1], et j'ai ainsi une seconde correspondance; je pourrais de même en avoir une infinité d'autres. Ceci dit, il est évident que, une aiguille étant adoptée et par suite aussi une correspondance numérique, tous les mouvements de l'univers peuvent s'enregistrer en fonction du nombre que marque à chaque instant cette aiguille, mobile sur le cadran; donc l'expression de ces mouvements, de leurs vitesses, de leurs accélérations, etc., sera liée au choix de cette aiguille, choix dont on voit ainsi toute l'importance. Je signale en particulier que

1. Il faut aussi supposer que les deux aiguilles ne marchent pas simultanément d'angles proportionnels.

la direction de l'accélération varie avec l'aiguille. Je suppose maintenant que l'aiguille A tourne sur son cadran d'un angle proportionnel à l'angle de la rotation de la terre : la correspondance numérique marquée par cette aiguille A jouit de propriétés toutes spéciales. D'abord tous les corps célestes, soleil, planètes et satellites, tournent sur eux-mêmes d'angles proportionnels à l'aiguille A.

D'après la loi de Newton, les accélérations de deux portions de matière en présence sont dirigées en sens inverse suivant la droite qui les joint ; or, cela n'est vrai que pour l'aiguille A ; pour une autre aiguille ces accélérations changeraient de direction.

Je ne développerai pas davantage ces considérations qu'on trouvera exposées tout au long dans mon petit travail et dont j'ai d'ailleurs déjà parlé dans cette même Revue[1]. Je conclurai donc en disant que cette correspondance numérique, marquée par l'aiguille A, doit être choisie pour mesurer le temps, uniquement parce que cette correspondance fournit une expression particulièrement simple des mouvements qui se produisent dans l'univers : en un mot, c'est en adoptant cette aiguille ou cette correspondance, que l'on fait du temps une grandeur mesurable comme toutes les grandeurs géométriques.

Janvier 1898.

A. CALINON.

1. Numéro de mars 1887.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

UN CAS DE DÉPERSONNALISATION

Le cas que nous avons eu l'occasion d'observer, et que nous allons décrire, a été signalé souvent; il est même classique. Taine l'a pris pour point de départ et pour base de sa théorie de la personnalité [1]; mais il l'a amplifié et grossi; il ne l'a pas dégagé des circonstances accessoires ou étrangères qui l'accompagnent; M. Ribot qui, dans sa *Psychologie des sentiments* (p. 366-7, 2e édit.), le mentionne sous le nom de « folie du doute », l'a caractérisé d'une façon exacte et précise, mais sommaire, et il l'a indûment, selon nous, rapproché des manies du doute, avec lesquelles il n'a qu'une liaison accidentelle et dont il diffère totalement.

On est arrêté tout d'abord par la difficulté de définir le fait dont il s'agit, de le rendre intelligible, et même de lui trouver un nom. Mais nous avons le droit de le supposer suffisamment connu par la description que Taine en a donnée d'après le Dr Krishaber. Là où nous croirons que cette description est à reprendre, nous la reprendrons, en laissant la parole aux sujets, seuls compétents pour rendre avec justesse une impression étrange, et difficilement concevable pour ceux qui ne l'ont point éprouvée.

« J'existe, dit un sujet, mais en dehors de la vie réelle... Mon individualité a complètement disparu ; la manière dont je vois les choses me rend incapable de les réaliser, de sentir qu'elles existent. Même en touchant et en voyant, le monde m'apparaît comme une gigantesque hallucination... J'ai parfaitement conscience de l'absurdité de ces jugements, mais je ne peux les surmonter. » (Cité par Ribot.)

Ce texte paraît lumineux à un de nos sujets, M : ceux qui n'ont point passé par la même impression se diront sans doute moins éclairés; mais, à la réflexion, ils trouveront naturel que les mots manquent au sujet pour traduire ce qu'il éprouve, ou que ceux qui s'offrent à lui n'aient pas la précision et la netteté voulues.

Nous ne pouvons concevoir les faits qui nous sont étrangers que par analogie avec ceux qui tombent sous notre expérience. Mais d'autre part les analogies sont trompeuses. Ainsi le sujet croit expliquer son cas en disant qu'il rêve, et, de notre côté, nous croyons entendre ce qu'il désigne alors par là. Mais l'illusion dont nous parlons serait d'abord un *rêve renversé*, le sujet prenant la réalité pour une hallucination, tandis que le rêveur prend ses hallucinations pour une réalité.

1. Note sur les éléments et la formation de l'idée du moi, à la fin du 2e vol. de l'*Intelligence*.

De plus, le rêve se compose d'images flottantes et vagues, de jugements confus, de raisonnements contradictoires; il est contraire à la vérité et à la vraisemblance; néanmoins il s'impose à l'esprit avec une force invincible. Au contraire les sensations et les souvenirs de notre sujet sont nets, précis et concordent avec la réalité; ses pensées sont saines et logiquement liées; et cependant l'expérience et les raisonnements du sujet, si bien fondés qu'ils soient, ne peuvent se faire accepter de son esprit. Le rêve n'a donc de commun avec l'impression que nous analysons que l'extravagance, puisque l'un est une *affirmation*, l'autre, un *doute*.

Mais le mot doute lui-même est-il bien exact? En réalité, le sujet ne doute point des choses, il est seulement étranger aux choses, ou les choses, si l'on aime mieux, lui paraissent étranges. Ce n'est pas qu'à ses yeux, les objets aient changé et ne soient point ce qu'ils doivent être; c'est lui seul qui a changé par rapport aux objets, et ne saisit plus son point d'attache avec eux. Il est devant la réalité tout entière comme devant un spectacle; il assiste à ce qui se passe dans le monde extérieur, ou en lui-même, comme il assisterait à une pièce de théâtre, doutant de ses sensations, comme il douterait de la pièce, et incapable de s'y intéresser autrement que comme à une fiction. « J'assistais, dit l'un d'eux, en spectateur désintéressé, à mes mouvements, à mes paroles, *à tous mes actes.* » (Taine, *loc. cit.*)

Cet état dans lequel le moi se sent étranger à son être et aux choses, et se prend à douter si tout ce qu'il éprouve est réel, M. Ribot l'a appelé « la folie du doute ». Mais l'expression est trop forte. En effet, comme dit Taine, « le malade n'est pas fou; il rectifie les croyances fausses que lui suggère l'étrangeté de ses impressions; il résiste à ses croyances; il les déclare illusoires; il n'est point dupe; ainsi le jeu des hémisphères est normal. » Un malade du Dr Krishaber dit expressément : « Jamais je n'ai été réellement dupe de ces illusions. » Il est vrai que les illusions dont il s'agit, pour être rectifiées, ne sont pas détruites, analogues en cela aux erreurs des sens : le sujet oppose à son impression un démenti formel, mais cette impression, il ne peut se défendre de l'éprouver.

Ce phénomène étrange serait-il, comme l'admet Taine, « une perversion des sensations proprement dites », le jugement, la raison restant intacts, ou, en termes physiologiques, un trouble résidant exclusivement « dans la protubérance et les autres centres sensitifs? » Mais, en réalité, les sensations ne sont pas plus atteintes que le jugement, ou ne le sont pas d'une autre manière; elles ne sont ni altérées ni amoindries; au contraire, elles ont, comme nous le verrons, une intensité et une acuité inaccoutumées, mais non d'ailleurs anormales. Les perversions sensorielles, que le Dr Krishaber a notées chez quelques sujets, sont étrangères au phénomène; elles n'en sont ni le point de départ ni la cause; elles l'accompagnent sans le produire. Aucune de ces perversions ne se rencontre chez un de nos sujets, A, et si un autre, M, voit les

objets *plats*, sans relief, comme « une image découpée, » ainsi qu'un malade (d'ailleurs un seul) du Dr Krishaber, ce n'est là qu'une coïncidence curieuse; et il faut remarquer que M imagine les objets ainsi, à l'état normal, et non pas seulement lorsqu'il traverse la crise dont nous parlons. Cette crise ne peut donc être appelée ni une folie ou maladie de l'entendement, ni une aberration des sens. Le sujet qui la traverse peut vaquer à ses occupations habituelles, et se conduire dans la vie sans que les autres remarquent en lui rien d'étrange. Il peut soutenir une conversation sur tous les sujets, voire les plus difficiles; il suit également bien sa pensée et celle des autres; il observe les faits; il en juge et raisonne. Mais il est étranger à ses perceptions, à ses actes et à ses paroles.

La particularité la plus saillante du phénomène est l'impression produite sur le sujet par l'audition de sa propre parole. Le sujet n'a conscience de sa pensée qu'après l'avoir rendue; il s'étonne de ce qu'il dit, et de le dire, ou plus exactement de l'avoir dit. Sa voix sonne à ses oreilles comme *étrangère*; il ne la « reconnaît pas, il ne la croit pas sienne »; ou, plus simplement, et plus justement sans doute, « sa voix lui semble *étrange* », c'est-à-dire qu'il la perçoit comme il percevrait celle d'un autre; il *connaît* que c'est sa voix qu'il entend, mais cette voix *ne lui fait pas l'effet* d'être sienne: il l'entend comme du dehors. Il dira encore que sa voix lui *paraît venir de loin*, et sortir des profondeurs mystérieuses de son être. Il faut faire ici la part des métaphores inévitables par lesquelles le sujet essaie de rendre une impression sans nom. Cette impression a en outre quelque chose de poignant (il est arrivé à M de frissonner au son de sa voix) et l'émotion qu'elle cause grossit naturellement les mots par lesquels on la désigne.

Or cette impression que le sujet reçoit de sa propre parole, il la reçoit aussi bien, quoique peut-être à un moindre degré, de ses actes, de ses perceptions en général. Il ne peut croire, lorsqu'il parle, lorsqu'il agit et qu'il sent, que c'est lui qui parle, qui agit et qui sent. Il est comme détaché de ce qu'il éprouve et s'étonne de l'éprouver. Il n'a plus conscience de vouloir. Souvent il se demande ce qu'il va faire, et toujours il est confondu de ce qu'il fait.

Cet état dans lequel le moi sent ses actes lui échapper et lui devenir étrangers, je l'appellerai une *aliénation de la personnalité* ou une *dépersonnalisation*. Je crois qu'il en faut chercher l'explication dans une particularité du phénomène que tous les observateurs ont notée, mais accessoirement, et sans en rien conclure.

Nous voyons ici s'évanouir la distinction que Pascal établissait entre « nos deux pièces : l'esprit et l'automate ». Les opérations réfléchies et volontaires deviennent machinales. « Il me semblait, dit un des sujets du Dr Krishaber, que j'agissais par une impulsion étrangère à moi-même, *automatiquement* ». « J'agis, dit aussi M, comme un *mécanisme* qui fonctionne après qu'on a retiré la clef qui sert à le remonter. »

Or, c'est le caractère des actes automatiques en général, et par exemple des actes d'habitude, de n'être pas actuellement sentis. Si nous nous attribuons cependant nos mouvements habituels, c'est en vertu d'un raisonnement; nous jugeons que nous avons dû les produire plutôt que nous n'avons le sentiment de les avoir produits. Mais quand ce sont des actes, que la volonté ou l'habitude seules peuvent produire, et que l'habitude ne produit point, qui s'exécutent *automatiquement*, le moi non seulement ne sent pas qu'il est « le père de ses actes », mais encore n'est pas fondé à croire qu'il l'est.

Un autre caractère des opérations automatiques est de n'être perçues qu'indirectement et après coup; on ne s'avise de leur présence qu'en constatant leurs effets. Si donc les opérations volontaires et mentales deviennent accidentellement l'effet d'une spontanéité machinale, la perception de ces opérations se trouvera *dérangée*, au sens propre du terme; le moi ne *saisira* plus ces opérations sur le fait; il en *sera donc saisi*, quand elles lui apparaîtront; je veux dire qu'il trouvera inexplicable et étrange que ces opérations existent avant d'être senties, au lieu d'être senties pendant qu'elles existent. En d'autres termes, ces opérations paraîtront *intempestives*, à contre-temps, ou anormales, ou plus exactement, en latin, *præposteræ*, au double sens littéral ou figuré. Le sujet, ne sachant ni *quand* ni *comment* ses actes se produisent, ne pourra vraiment plus se les attribuer.

Mais il faut montrer que, dans la *dépersonnalisation*, les opérations du sujet ne paraissent pas seulement automatiques, mais le sont réellement, et en quel sens elles le sont. J'appelle automatiques des actes à la production desquels le moi assiste indifférent et étranger, qu'il produit sans doute, mais sans y penser et sans le vouloir, comme dans l'extrême distraction ou l'absence. Or, dans le cas que nous étudions, on remarque précisément une dissolution de l'attention, provenant elle-même d'un affaiblissement général des émotions. Chez M, pendant ses accès, l'apathie est telle qu'il lui semble que, s'il était atteint dans ses affections les plus chères, il ne se sentirait malheureux que par réflexion. L'apathie affective et intellectuelle (ou inattention) paraît être le trait essentiel et la cause profonde de la dépersonnalisation.

Cette apathie, je n'essaierai point de l'expliquer; je n'en rechercherai point l'origine, évidemment physiologique. Je la prends pour une donnée première et ne veux que la définir. Elle n'est point l'inaction ni l'incapacité d'agir. L'esprit en effet continue à fonctionner, et fonctionne d'une façon normale. Qui ne connaît par expérience ces moments de dépression et de torpeur morales, pendant lesquels rien en apparence n'est changé dans la vie, et pourtant on ne reçoit plus des êtres et des choses les émotions accoutumées; pendant lesquels, sans qu'il y ait suspension des fonctions vitales et psychiques, il y a abaissement du ton vital et affectif, et, à la limite, insensibilité totale? La dépersonnalisation rentre dans cet état; elle est un trouble intellectuel, produit par l'atonie morale.

L'apathie du sujet est telle qu'il ne lutte point contre ses impressions, si troublantes et pénibles qu'elles soient. « Mon esprit, dit un sujet du Dr Krishaber, était souvent las de corriger incessamment mes impressions nouvelles, et je me laissais aller à vivre de la vie malheureuse de mon nouvel être. »

Je rattache à la même cause, à savoir à l'apathie, et l'incapacité où se trouve le sujet de réagir contre ses illusions, et ses illusions mêmes. Mais il faut montrer par un exemple en quoi consiste cette apathie particulière, qui n'entrave point l'exercice des fonctions, mais en change le mode, qui les rend automatiques et étrangères au moi.

Chez M, pendant les accès de dépersonnalisation, les fonctions représentatives paraissent surexcitées; la vision des objets devient nette, détaillée et précise, ou, plus exactement, elle cesse d'être schématique et abstraite. Ainsi M ne se contente plus de jeter sur une forêt un regard d'ensemble; il voit et remarque le contour précis de chaque arbre, la forme et la coloration particulières de chaque feuille; dans une autre occasion, ce sont les rayons d'une bibliothèque qui frappent et retiennent sa vue, et chaque dos de livre lui apparaît avec sa physionomie propre, son relief et sa teinte caractéristiques. La transformation qui s'opère alors dans la vision des choses est marquée par la prédominance du détail sur l'ensemble. Qu'est-ce à dire sinon que l'œil se comporte comme une plaque photographique? Il n'y a plus choix entre les images et élimination du détail superflu : tout s'enregistre mécaniquement. L'hyperesthésie de la vision provient de ce que les réducteurs intellectuels n'exercent plus leur action sur les éléments sensibles. Tandis que dans la forme la plus connue de l'*absence*, l'esprit, entièrement livré à ses pensées ou perdu dans ses rêveries, regarde les objets sans les voir, et n'en reçoit plus d'impressions, ici, l'esprit, vide de pensées ou plutôt d'émotions, entièrement indifférent, est apte à recevoir des choses les plus banales, les émotions les plus fortes et les plus précises, et il s'abîme et se plonge dans ses sensations. Ainsi donc l'acuité particulière de la vision, loin de contredire la dissolution de l'attention signalée plus haut, l'établit. M était venu à une bibliothèque pour consulter un livre; c'était après le repas (moment ordinaire de ses accès); il se sentait la tête lourde, il ne pouvait suivre sa lecture; c'est alors que ses yeux, se détachant du livre ouvert, errèrent sur les rayons de la bibliothèque, et furent comme hypnotisés par l'aspect de ces rayons. L'apathie du sujet ne suspend donc pas son activité sensorielle, mais elle modifie cette activité, en ce qu'elle suspend ou relâche les opérations proprement réfléchies ou volontaires, et ne laisse substituer que les opérations proprement automatiques de la vision; les couleurs et les formes demeurent, et paraissent même plus accentuées et plus vives, mais l'esprit n'en compose plus un tableau.

La vision n'est naturellement pas la seule fonction sensorielle qui soit affectée ainsi. Quand le sujet entend les mots qu'il prononce, sa

voix lui parait changée; elle a, pour son ouie surexcitée, une intonation et un timbre plus accentués et plus vibrants. L'hyperesthésie du sujet est une conséquence paradoxale, mais réelle, de son apathie.

Le processus de la dépersonnalisation est donc le suivant : apathie, — dissolution de l'attention, — mise en liberté de l'activité automatique (comme on l'a vu dans l'ordre sensoriel, et comme on le constaterait aussi dans l'ordre intellectuel) — perception des opérations de cette activité comme étrangères au sujet.

Les circonstances, dans lesquelles la dépersonnalisation se produit, n'en sont point sans doute la cause, sinon occasionnelle ou adjuvante; néanmoins elles jettent quelque lumière sur le phénomène lui-même.

C'est dans un voyage à l'étranger que M sentit pour la première fois son moi lui échapper; c'est quelques jours après la mort subite de sa mère que A eut la même impression. Dans les deux cas, il y eut donc dépaysement moral; mais le dépaysement fut, dans le cas de A, brusque et soudain, et, dans le cas de M, comme nous verrons, lent et progressif. De plus, il se produisit en sens inverse chez les deux sujets : tandis que A se réfugiait dans le passé et doutait du présent, M s'absorbait dans le présent et se prenait à douter du passé auquel il venait de dire adieu. A s'étonnait de ses perceptions et M de ses souvenirs. Une émotion différente, mais également exclusive et dominante dans les deux cas, attachait A à ses souvenirs et l'aliénait de ses perceptions, et attachait M à ses perceptions et l'aliénait de ses souvenirs. C'est donc l'émotion qui, rayonnant sur les états psychiques du sujet, les lui fait paraître siens, et l'absence d'émotion ou l'apathie du sujet (relative à certains états, par suite d'une émotion trop forte qu'il ressent pour d'autres) qui lui fait paraître ces états étrangers à lui-même.

Je note en passant que, pour M, même à l'état normal, le présent seul existe; il s'adapte très vite à toute vie nouvelle, il se trouve à l'aise dans tous les milieux; sa perception accaparant toute son attention, il n'a point l'obsession des souvenirs; il ne revit pas le passé; il ne le revoit pas; il ne peut évoquer les traits d'une personne absente, voire les traits de ses parents. C'est même à la découverte qu'il fit un jour de son manque absolu de mémoire imaginative et affective qu'il rattache le sentiment aigu de dépersonnalisation qu'il éprouva alors, et les progrès de ce sentiment par la suite. Chez A, je note des dispositions toutes contraires, une mémoire imaginative très vive, et des émotions rétrospectives ardentes. La nature différente des sujets explique que la dépersonnalisation revête chez eux des formes différentes, que l'un devienne étranger aux événements actuels, quand ces événements heurtent trop violemment les souvenirs dans lesquels il se plonge, tandis que l'autre devient étranger aux événements passés, quand ces événements sont chassés et contredits par toutes ses impressions présentes.

Les cas de A et de M diffèrent encore, avons-nous dit, en ce que

l'un est aigu, l'autre chronique. Ce dernier est particulièreme ressant : on peut l'analyser et en suivre l'évolution. La déper sation chez M a duré plus d'un an et a été progressive. M s'é étranger à des faits de sa vie passée, 1° de plus en plus nomb divers, 2° de plus en plus récents.

En août 1893, M fit un voyage en Angleterre; *quelques mo son retour*, il ne pouvait croire à ce voyage; il y croyait bi doute comme à une chose arrivée, mais non pas comme à un *qui lui fût personnellement arrivée*. L'année suivante, à la date, nouveau voyage en Angleterre; au retour, *au bout de m temps encore*, même mise en doute du voyage accompli. En ac M alla en Allemagne; là, *après quelques semaines de séjour*, i à douter pour la première fois de la France et de son existen rieure en France; mais *presque immédiatement* après son re France, il mit en doute son voyage d'Allemagne. En août 18 veau voyage en Allemagne; *immédiatement à l'arrivée*, il sen que la France n'existe plus et n'a jamais existé pour lui; au re France, même impression, *se produisant immédiatement*, à de l'Allemagne. A partir de ce moment, la crise de doute ou de sonnalisation se précipite et s'accentue. Le doute devient de plus fréquent et en même temps porte sur des faits de plus récents; il passe enfin à l'état fixe et permanent, et porte alors faits actuels. Cela dura jusqu'en juin 1897 [1].

Remarquons l'ordre dans lequel les souvenirs se détachent et lui deviennent étrangers. Les premiers souvenirs qui échap sujet, qui passent pour lui à l'état de *semi-réminiscences* (la *r cence* étant un souvenir qui *n'est aucunement reconnu*, j *semi-réminiscence* un souvenir que le sujet *reconnaît* com *venir*, non comme *sien*), sont des souvenirs d'acquisition relat récente, donc faiblement organisés, et qui tranchent, d'ab toutes les perceptions actuelles, et ensuite sur tous les so anciens et fortement organisés (doute des voyages faits à l'é après le retour en France). Puis les souvenirs anciens et fo organisés sont *aliénés* à leur tour, comme ne concordant po le système que forment les impressions actuelles seules (dou France pendant le séjour à l'étranger). En troisième lieu, les nirs de tout ordre sont mis en doute en raison du simple c qu'ils offrent avec les sensations : M en vient à ne plus comp la nuit, comment le jour pouvait être, et inversement, à ne p en plein jour, se représenter la nuit. Enfin, au terme de l'évol sujet doute des faits actuels, ce qui veut peut-être dire (la d

1. Au début de cette crise ascendante, je note, pour être complet, l'a de manies psychiques, obsessions, onomatomanie. Mais, selon moi, il n rapport à établir entre les deux phénomènes. Ils proviennent sans d même état nerveux général, mais, au point de vue psychologique, ils n tachent pas directement l'un à l'autre.

nalisation paraissant chez M affecter la mémoire seule) qu'il doute, non des sensations, mais des souvenirs immédiatement consécutifs aux sensations, et qu'il n'en distingue pas.

On observe encore que la *dépersonnalisation* des souvenirs en général (abstraction faite de leur objet) est liée à leur éloignement dans l'espace et dans le temps. En raison de cet éloignement, le sujet ne peut *repasser* ses souvenirs, les raviver par la présence de leurs objets, les rattacher à ses sensations, et achever ainsi de se les assimiler. De plus, la mémoire et l'imagination baissant (M constate pendant la crise un affaiblissement général de ses facultés), le recul nécessaire pour produire l'*aliénation* des faits remémorés devient de jour en jour moindre.

La loi de régression de Ribot s'applique au cas de M : la *reprise de possession* des souvenirs a eu lieu dans l'ordre inverse de leur *dépossession*, mais elle a été beaucoup plus rapide.

Dégageons les conclusions de notre analyse. Le sentiment du moi, qui accompagne tous les états psychiques, peut aussi se détacher de tous. Les états qui sont aliénés du moi le sont en raison, non de leur nature spécifique, mais de cette circonstance accidentelle qu'ils proviennent d'un fonctionnement automatique de l'activité psychique, et l'automatisme psychique est lui-même une forme de l'apathie, de la torpeur et de l'atonie morale, de cet état de stupeur qui nous paraît devoir être en lui-même une souffrance, et qui n'est en effet ni douloureux ni triste, étant l'incapacité de souffrir et d'être aucunement ému [1]. Dans le cas étudié, la vie continue d'être, mais « perd, dit M, toute valeur, toute signification réelle » ; entendez qu'elle est subjectivement nulle, étant devenue indifférente.

Si la dépersonnalisation est l'effet de l'apathie, elle devra disparaître avec elle. Le moi, aliéné de ses sensations ou de ses souvenirs, se ressaisit en effet dans le présent ou se retrouve dans le passé, quand il sort de son indifférence, quand il ne se contente plus de vivre, mais reprend intérêt à la vie. M fut guéri de ses doutes par le divertissement et le travail. Le souci d'un examen l'arracha à sa torpeur, à son machinisme intellectuel, il redevint capable d'attention et d'effort, et rentra dans la vie normale. A échappa de même à l'obsession de ses souvenirs douloureux par l'application à ses devoirs présents. Ses actes cessèrent de lui être étrangers, quand il mit en eux quelque chose de sa volonté et de son cœur. La dépersonnalisation n'est donc pas purement illusoire, ou du moins elle n'est pas une illusion sans fondement. Elle est une forme de l'apathie; le moi étant essentiellement l'être qui vibre et s'émeut, et non point qui agit ou qui pense, l'apathie est véritablement en un sens la perte de la personne. L. DUGAS.

1. La stupeur dont il s'agit est, bien entendu, relative. Ainsi par exemple, si la dépersonnalisation porte sur les faits actuels, le sujet ne sera stupide qu'à l'égard de ces faits; il pourra être ému, et il devra même l'être, d'autant plus vivement, par ses souvenirs.

REVUE GÉNÉRALE

LES CAUSES ACTUELLES EN SOCIOLOGIE GÉNÉTIQUE

Maurice Vignes. *La science sociale d'après les principes de L Play et de ses continuateurs.* 2 vol. in-8, Paris, Giard et Brière. 18[illegible] — **Ludwig Gumplowicz.** *Allgemeines Staatsrecht.* 2e édit. 1 vol. in-[illegible] Innsbruck. 1897. — **Manuel Sales y Ferré.** *Tratado di Sociologia Evolution social y politica.* 3 vol. in-8, Madrid, V. Suarez. 189[illegible].

L'hypothèse du déterminisme économique acquiert peu à peu [illegible] sociologie, l'influence et l'autorité qu'a perdues l'hypothèse de l'organisme social. Est-ce un progrès? est-ce un recul? Nous ne saurions [illegible] dire. Le rôle d'une hypothèse dans la constitution d'une science peut, on le sait, être fort différent de sa valeur intrinsèque; elle vaut [illegible] valent les travaux qu'elle suscite, travaux dont la conséquence est [illegible] souvent de l'éliminer.

L'idée confuse de l'organisme social a pu être un fil conducteur indispensable pour s'orienter dans la complexité des faits sociaux et [illegible] de la politique atomique du XVIIIe siècle. L'idée du déterminisme économique, en mettant en relief l'importance des luttes de classes, a d'abord préparé une réaction salutaire contre la théorie [illegible] aujourd'hui elle fait mieux : elle suscite une transformation de la sociologie génétique; elle provoque des études dont l'objet est d'amener à la sociologie la théorie des *causes actuelles* qui a renouvelé la géologie. Puisque sous nos yeux des sociétés naissent ou se transforment, ne convient-il pas d'étudier directement ces phénomènes, d'en noter les causes des variations sociales et de chercher ensuite [illegible] de l'intensité que leur action a pu avoir dans le passé?

Le déterminisme économique a sans doute été profondément discrédité par les travaux hâtifs et superficiels de Karl Marx [illegible] religions par les variations de la production, faire sortir [illegible] de la lutte des classes et la société nouvelle d'une accumulation [illegible] capitaux, autant de fantaisies intolérables. Mais Achille Loria a [illegible] une certaine mesure réhabilité cette hypothèse. En nous montrant au sein des sociétés de l'Amérique moderne, la réapparition [illegible] faits sociaux historiquement constatés dans les sociétés [illegible] Orient et dans les cités classiques, en rattachant [illegible] passé aux transformations de la propriété foncière [illegible]

incontestablement au déterminisme économique une certaine crédibilité. Il s'en faut de beaucoup sans doute qu'il l'ait justifié comme le croient tant de ses compatriotes. Ni son explication de la religion, ni sa théorie du gouvernement et du droit ne paraissent pouvoir soutenir l'examen. Mais il serait seulement permis de conclure que si le déterminisme économique est une conception unilatérale insuffisante, la doctrine des causes actuelles que ses partisans ont eu le mérite d'apercevoir est la clef de la sociologie génétique.

Les trois ouvrages dont nous allons rendre compte ont chacun le mérite de poser ce problème. Écrits à des points de vue très opposés, ils se rectifient et se complètent les uns les autres. Une étude critique qui les comprend tous, qui cherche en quoi ils se confirment, en quoi ils se réfutent, peut n'être pas inutile à qui veut juger de la marche actuelle de la sociologie. Dans la phase présente, le rôle d'une œuvre sociologique est beaucoup moins de formuler des conclusions définitives que de susciter des travaux nouveaux et surtout de triompher d'habitudes d'esprit vicieuses. La comparaison des travaux dont les auteurs appartiennent à des pays différents et ont des sources d'information différentes ne peut-elle y aider?

I

M. Vignes, par un excès de modestie, a choisi un titre de nature à jeter sur son livre une certaine défaveur. Il se fait le disciple de Le Play. Or Le Play, qui d'ailleurs est mort avant que la sociologie eût pris son présent essor, a acquis, un peu par la faute de certains de ses admirateurs, la réputation d'un sectaire religieux. On se tromperait cependant si on jugeait de l'œuvre par la couverture; c'est un livre de science, formulant une méthode peut-être contestable, demandant à cette méthode beaucoup plus qu'elle ne peut donner, mais ne reconnaissant en dehors d'elle aucune autorité. Le Play retrouverait-il une exposition bien fidèle de ses conclusions chez un auteur qui s'en écarte très librement sur beaucoup de points fondamentaux? M. Vignes ne voit-il pas Le Play à travers les idées et les découvertes de la sociologie comparée? Ne lui doit-il pas ce qu'il y a d'un peu étroit dans sa conception de la recherche? Nous ne tenterons pas d'élucider tous ces points. Quoi qu'il en soit, l'école fondée par l'auteur des *Ouvriers européens* a pu rendre à sa façon des services provisoires non seulement à l'esprit social, ce qui n'est pas douteux, mais même à la sociologie. Son apparition, en des milieux qui professent une horreur naïve de toute philosophie scientifique, atteste en somme à quel point était irrésistible le mouvement qui portait les esprits à l'étude méthodique des faits sociaux ainsi qu'à la réforme des doctrines économiques.

Le livre de M. Vignes débute par quelques considérations sur la méthode sociologique qui ne nous arrêteront pas, car l'auteur s'est bien gardé de mettre en œuvre les règles qu'il formule. On sait que l'école

de Le Play interdit au sociologue l'usage de la statisque et de l'histoire et prétend substituer, sous le nom d'observation analytique, la *monographie* à ces disciplines indispensables. Toutefois il a bien fallu, pour faire quelque chose, s'écarter des voies indiquées par le maître. Par une monographie, Le Play entendait l'étude du budget d'une famille. Ses successeurs partagés entre deux écoles, l'une plus doctrinaire qui publie la *Réforme sociale*, l'autre aux tendances plus scientifiques qui rédige le recueil de la *Science sociale*, ont brisé le cadre dans lequel ils avaient d'abord cherché à s'enfermer. Ils ont rejeté au second plan les comptes de ménage et ont écrit des monographies de corporations, de groupes professionnels, de villages, de villes, de provinces. Ils ont pratiqué, bien qu'avec l'étroitesse d'hommes qui se privent des lumières de l'histoire générale, la méthode comparative. M. Vignes a respiré un air plus vivifiant. Il a étudié les œuvres de Tarde, d'Espinas et surtout les *Règles de la méthode sociologique* de Durkheim. Visiblement il a conscience de l'insuffisance de ses maîtres, et s'il nous fait connaître leur méthode, c'est pour s'empresser de l'abandonner.

En effet, M. Vignes estime avec raison qu'une sociologie dont le point de départ est une monographie des familles, ne saurait d'ici longtemps passer de la phase descriptive à la phase inductive. Or la sociologie qu'il nous expose est déjà déductive. Elle sait ou croit savoir quelles causes générales agissent seules sur les variations des sociétés dans le temps et l'espace, quels sont les caractères des sociétés simples, quels rapports les unissent aux sociétés composées, et grâce à ces lois générales, elle explique tous les faits réunis par les auteurs de monographies. Au lieu d'une collection d'observations timidement rapprochées, comme l'exigerait la méthode de l'école, l'auteur nous présente une explication systématique qui ne laisserait plus guère de questions ouvertes si on pouvait l'adopter.

Or cette explication est une théorie du déterminisme économique, fort différente en ses détails de celles qu'ont exposées Marx et Engels, Ferri et Loria, non moins rigide au fond. Ce déterminisme économique est lié très consciemment à l'idée qu'on peut expliquer les variations passées de l'humanité par des causes actuellement agissantes. Non pas que l'auteur cherche un instant à prouver que les causes actuelles soient exclusivement d'ordre économique! Tout au contraire, c'est parce qu'il tient pour accordé que selon la formule de Le Play : « les principales transformations sociales se rattachent à l'évolution des modes de production du pain quotidien » (p. 110) qu'il demande « à l'étude du temps présent le point de départ de la plupart de ses généralisations » (p. 111). Les modes de production du pain quotidien ont traversé trois phases : — la phase des productions spontanées et des engins à bras, pendant laquelle l'homme vit de la pêche, de la chasse et de l'art pastoral; — la phase des machines mues par les animaux, les vents et les eaux courantes, phase qui voit se constituer les arts usuels de la pêche côtière, de la culture, des forêts, des

mines, de la fabrication, des transports et du commerce; — enfin la phase de la houille et de l'électricité où les arts des transports et des fabrications subissent d'amples modifications. Or ces trois phases coexistent encore aujourd'hui. « Les changements opérés par des inventions récentes ou anciennes sont loin d'avoir une portée universelle; il existe aujourd'hui de nombreux peuples vivant de productions spontanées, d'autres se servant de machines ignorent l'usage de la vapeur. Puisque dès lors les diverses phases parcourues par l'humanité dans son développement social ont encore en plusieurs parties du monde des représentants, leur étude, fondée autant que possible du reste sur l'observation monographique, forme un des instruments les plus utiles à l'intelligence du passé » (p. 111). L'auteur ajoute : il est vrai que « les conclusions dégagées de l'observation des sauvages ou des demi-civilisés devront être contrôlées à l'aide des documents fournis par l'histoire comparée ». Sinon « on s'exposerait souvent à prendre pour l'image des mœurs primitives une coutume qui est déjà le produit d'une civilisation avancée ou le résultat de l'imitation de peuples voisins déjà développés » (p. 112).

Dira-t-on que le déterminisme économique véritable prétend ne laisser en dehors de son essai d'explication aucune classe de faits sociaux : la religion non plus que la famille, le gouvernement et le droit? dira-t-on qu'il n'en est pas ainsi de l'école de Le Play? Ce serait encore une erreur. Cette école, ainsi que nous l'apprend M. Vignes, distingue les cultes polythéistes et les cultes monothéistes, attribue ceux-ci à une révélation et les variations des premiers aux transformations de la production. Or si les variations de la production suffisent à rendre compte de la distance immense qui sépare du Mazdéisme et du Bouddhisme, les superstitions du Dahomey, ne suffisent-elles pas à nous rendre compte du changement bien moindre qui s'effectua du iahvéisme tel que, d'après le récit des Juges, le pratiquaient les enfants de Dan, à la conception du Dieu jaloux? L'école de Le Play est, en dépit d'elle-même, sur la voie qui conduisait Marx à présenter le christianisme comme le symbole religieux de la production marchande [1].

M. Vignes adopte la division consacrée des sociétés en simples et composées. La société simple, dont l'existence répond à l'âge des productions spontanées, n'est pas selon lui un groupe indéterminé et instable, une sorte de foule, unie par des émotions et des habitudes collectives d'autant plus fortes que les personnes sont plus semblables : c'est une société domestique définie, reposant presque toujours sur la

1. Cette tendance est confirmée par un fait bien frappant. Les sociétés qui reposent sur la famille-souche, si admirée des disciples de Le Play, sont protestantes (Scandinavie, Hanovre et Hollande, Angleterre, Amérique du Nord); pendant que celles qui reposent sur la famille instable ou la famille quasi communautaire sont catholiques. La loi serait donc la même pour les cultes monothéistes et pour les cultes polythéistes.

monogamie et le patriarcat. La société *compliquée* (l'auteur préfère ce terme) résulte de variations normales ou pathologiques de la société simple, variations qui font apparaître d'abord les différentes professions, puis l'état, à l'origine simple profession entre plusieurs autres, ensuite autorité dirigeante qui envahit d'autant plus le domaine social que les sociétés simples sont devenues plus instables et que la constitution des groupes professionnels s'est affaiblie.

Les variations du type de la société domestique sont dues à la production; les variations de la production ont leur origine dans le milieu physique qui impose la vie de chasse dans les forêts, la vie pastorale dans la steppe, la pêche sur les côtes et les bords des fleuves. Les variations de la famille sont elles-mêmes normales ou pathologiques, normales quand l'association formée par les ménages devient plus ou moins instable sans que le type de l'union conjugale soit profondément altéré, pathologique quand le mariage disparaît et fait place au matriarcat, à la polygamie, à la polyandrie, à la promiscuité.

Les sociologues, notamment ceux des écoles évolutionnistes, ont attaché une grande importance à l'intégration politique, à la genèse de l'état par voie de composition graduelle, de fédération plus ou moins hâtée par la conquête. M. Vignes, fidèle à l'esprit de Le Play, considère que les stades de l'évolution proprement politique, la distinction de la tribu, de la cité et de la nation sont dénués d'intérêt sociologique. En effet, l'état ne serait pas autre chose qu'une copie très agrandie de la famille; d'autre part il n'étend ses attributions que là où la famille devient instable. La constitution anglaise par exemple, forme politique correspondant à un état à attributions peu étendues, n'est intelligible qu'à la lumière répandue sur son fonctionnement par l'étude de la famille-souche des Anglo-Saxons. On trouvera peut-être que l'école de Le Play et son abréviateur suppriment assez cavalièrement une foule de problèmes et des plus captivants : on reconnaît là toutefois une idée commune à tous les partisans du déterminisme économique. Que l'état soit une conséquence temporaire de la lutte des classes, ainsi que le pense Marx, de l'effort des capitalistes pour conserver un revenu qui leur échappe, comme le croit Loria, ou plus raisonnablement peut-être un effet de la dissociation des fonctions de la famille patriarcale, on prétend n'y voir qu'un reflet de l'activité économique, un épiphénomène social. On méconnaît systématiquement cette grande réaction de l'ensemble sur le détail, si bien mise en relief par la statistique morale et l'objet le plus défini peut-être qui soit offert à l'attention du sociologue.

Le gouvernement n'est donc qu'une profession dont l'objet primitif est la justice associée à la lutte contre l'étranger. L'origine de cette profession comme des autres est une décomposition des attributions du patriarche. Il en résulte que la sociologie a pour objet essentiel l'étude d'un rapport de filiation entre les divers types des sociétés compliquées et les types correspondants des sociétés simples. La société com-

liquée, nous l'avons dit, apparaît inévitablement au moment où l'âge les machines succède à l'âge des productions spontanées.

Laissant de côté les sociétés compliquées qui ont pu se former dans l'ancienne Amérique, l'auteur distingue trois types parmi celles que l'ancien continent a vues naître : 1° les sociétés communautaires de famille et d'état qui couvrent l'Orient, la Russie comprise; 2° les sociétés de l'Europe centrale et sud-occidentale; 3° les sociétés à formation particulariste de l'Europe nord-occidentale et de l'Amérique septentrionale. Le premier est peu étudié par l'auteur. « La famille, le travail et la propriété communautaires, la faible expension des pouvoirs publics, l'esprit de tradition, tels sont les caractères de ces sociétés » (p. 169). En d'autres termes, la division du travail y est peu avancée : elle reste héréditaire et toutefois l'État a peu d'attributions. Vingt pages suffisent à l'auteur à épuiser l'étude de ce type social qui comprend la Chine, Java, l'Inde, la Turquie, la Perse, la Russie, l'Afrique du Nord, et qui a donné lieu à tant de publications célèbres. L'auteur préfère nous faire lire un récit sommaire et hypothétique des invasions des peuples pasteurs dans l'Inde et en Chine. Il néglige d'étudier les communautés de village dont les variations, de l'Atlas à Java et de la plaine russe au Dekhan, sont si pleines d'enseignements pour la sociologie génétique.

La seconde classe des sociétés compliquées a compris l'état romain et ses transformations modernes, les sociétés de l'Italie, de l'Espagne, de la France et de l'Allemagne du Sud. La division du travail y a été portée à un haut degré, mais ce n'en est point le caractère dominateur puisque les professions ne sont pas moins partagées et subdivisées dans les sociétés particularistes. Ce caractère est l'extension des attributions de l'État. Or un État fort correspond à une famille faible. La famille patriarcale, encore toute-puissante en Orient, a disparu de l'Occident, mais pour faire place à deux types familiaux, la famille instable et la famille quasi communautaire. La première est celle où le foyer familial est dissous, le patrimoine liquidé à chaque génération. La société française en offre en Champagne le parfait spécimen. La famille quasi communautaire retient mieux les caractères de la famille patriarcale; le ménage de l'un des enfants reste associé toujours à celui du chef de famille, si bien que Le Play lui-même a pu le confondre avec la famille-souche. Mais un traditionnalisme étroit fait obstacle à l'éducation. Ceux des enfants qui ne sont pas incorporés à la famille manquent d'initiative, ne savent pas se créer une profession et recourent à l'assistance de leurs parents, à son défaut au patronage ou à la bienfaisance publique. Tel est le type de famille que l'on peut observer dans les montagnes de la France centrale. Les peuples où prédomine la famille instable s'abandonnent à tous les courants nouveaux; ceux où prévaut la famille quasi communautaire sont réfractaires à tout progrès. La conséquence dans les deux cas est de laisser à l'État l'entière direction de l'activité sociale.

Un troisième type de société compliquée s'est formé d'abord en Norvège, puis dans le Hanovre et sur les côtes de la mer du Nord, enfin en Angleterre d'où il a été porté aux États-Unis. L'auteur lui donne le nom de société à formation particulariste. Cette société repose sur la famille-souche graduellement modifiée. Qu'est-ce que la famille-souche? celle où l'atelier de famille est toujours transmis intégralement à l'un des enfants, à l'aîné de préférence, en sorte que la société domestique est régulièrement composée de deux ménages. A vrai dire, en Angleterre et aux États-Unis la famille-souche semble en voie de se décomposer. Le Play a cru la voir évoluer vers le type de la famille instable. Mais ceux de ses disciples qui ont fondé et rédigent le recueil de la *Science sociale*, MM. de Tournemine, de Preville, Demolins, des Rousiers, ont découvert là une erreur. La famille instable de la France de l'Est est décomposée par l'aversion des enfants pour les devoirs de la famille, aversion favorisée par la législation rétrograde qui impose le partage égal des héritages. La famille souche des Anglo-Saxons est décomposée par l'esprit d'initiative qui de bonne heure porte tous les enfants à mettre à profit les inventions industrielles pour chercher des voies nouvelles. Une vigoureuse éducation maintient néanmoins chez eux les traditions de famille intactes et les préserve de cet abandon de soi-même à l'état que prépare la famille instable.

L'origine de chacun de ces types de sociétés compliquées doit être cherchée dans un type de la société simple qui est formée elle-même sous l'empire des conditions de la production. Pendant la phase des productions spontanées naissent trois sortes de sociétés domestiques, celle des chasseurs, celle des pasteurs, celle des pêcheurs. La famille des chasseurs est instable, « elle se forme par l'union des conjoints; elle s'accroit momentanément par la naissance des enfants; elle se restreint bientôt par leur départ précoce. D'assez bonne heure en effet ils sont en état de suffire à leurs propres besoins; les adultes possèdent les qualités d'agilité, de force, qu'exige la capture du gibier; les bois offrent de grandes facilités d'établissement aux nouveaux ménages; il n'est pas difficile de construire une habitation à raison de son caractère rudimentaire... Voilà pourquoi la jeunesse abandonne le foyer paternel et pourquoi les parents restent isolés dans leur vieillesse sans avoir à espérer l'assistance de leurs enfants » (p. 114). De nature plus élevée est la famille des pasteurs. La steppe où ils vivent « entraîne l'adoption d'une forme particulière de famille, de la famille patriarcale ou groupement de plusieurs ménages vivant au même foyer et issus en général d'un ancêtre commun. C'est qu'en effet l'abondance des herbes d'une part, l'isolement de la vie demi-nomade et la nécessité soit de produire tous les objets nécessaires à la vie, soit de se défendre contre les attaques des hommes et des bêtes, amènent le père à garder près de lui tous ses fils mariés et célibataires sur lesquels il exerce les pouvoirs les plus étendus comme

instituteur, magistrat, pontife et souverain, car alors le gouvernement et la religion n'ont pas d'organes distincts, les pouvoirs publics n'existent pas » (p. 124). — Pendant l'âge des productions spontanées, la pêche ne donne pas naissance à une forme domestique originale et distincte de celle des chasseurs; il n'en est plus ainsi au moment où commence la seconde phase. La barque à voiles est inventée et la famille-souche en résulte aussitôt. « La pêche a lieu sur de petites barques que deux ou trois personnes suffisent à manœuvrer et qui ne peuvent contenir par conséquent tous les hommes de quatre ou cinq ménages composant la famille patriarcale. L'étroite dimension de la barque entraîne donc la séparation de la famille et elle s'opère naturellement par ménages. L'autorité se fractionne avec l'atelier de travail : elle appartient au chef de la barque. La famille va-t-elle donc devenir instable? Ne comprendra-t-elle pas un ménage isolé? Non, car l'acquisition d'une barque capable de résister aux tempêtes est une lourde charge. La construction d'une demeure fixe à l'épreuve des vents marins et des frimas exige en outre un grand effort d'épargne. Ainsi la famille se réduit aux parents et à un seul ménage, celui du fils choisi par le père pour l'accompagner sur mer et succéder à la propriété de la barque. Et telle est l'*origine de la famille-souche* » (t. II, pp. 134-135).

Il reste donc à l'auteur à prouver que la société communautaire de l'Orient tire son origine de la famille patriarcale des pasteurs; la société particulariste la sienne de la famille-souche des pêcheurs, et enfin que la famille instable procède de la famille des chasseurs (tandis que la famille quasi communautaire ne serait qu'une transformation incomplète de la famille patriarcale). M. Vignes réussit assez bien à donner une sorte de vraisemblance aux deux premières thèses, mais même en mettant largement à contribution la palethnologie, il n'apporte pas à l'appui de la troisième un commencement de preuve.

Donc, si nous en croyons l'école de Le Play, l'organisation de la société a pour caractères dominateurs ceux que présente la constitution de la société domestique; de son côté la famille est ce que la fit à l'époque préhistorique la forme d'activité imposée aux hommes par le sol et le climat. C'est la famille-souche qui a fait l'Angleterre et les États-Unis, mais c'est la barque à voiles qui a fait la famille-souche et la pêche qui a déterminé l'invention de la barque à voiles. L'activité économique détermine la totalité des faits sociaux, c'est-à-dire le *balancement organique* de l'état, de la société professionnelle et de la famille, parce qu'elle a d'abord déterminé la structure de la société domestique. Les modifications introduites par les moteurs à vapeur n'ont d'autre effet que d'accélérer l'évolution d'un type préexistant.

On voit cependant le côté faible de la thèse. Que vaut cette théorie de l'origine et des variations de la famille? M. Vignes ne nous apprend

pas seulement que pour Le Play l'antériorité de la monogamie sur la polygamie et du patriarcat sur le matriarcat est une vérité évidente, mais encore que l'humanité descend sans nul doute d'un seul couple. Or quel sociologue pourrait souscrire à de tels jugements? M. Vignes nous montre aussi les disciples de Le Play se livrant à des discussions byzantines sur les différences de la famille-souche, de la famille instable et de la famille quasi communautaire. Pour les uns la famille-souche existe en Auvergne et disparaît aux États-Unis; pour les autres le vrai critère de la famille-souche n'est pas économique, mais moral; ce n'est pas la transmission de l'atelier de famille à l'un des fils, c'est l'excellence de l'éducation! M. Vignes prend gravement parti dans ces doctes querelles sans réussir à nous en montrer l'importance scientifique. Par contre, il tranche comme en se jouant le problème des origines de la famille. Toutefois la solution adoptée par ses maitres peut-elle réellement lui faire illusion? Des variétés de la famille, les unes sont dites par lui normales, les autres pathologiques; la famille maternelle est le type de ces dernières. Des races entières n'en ont pourtant pas connu d'autres et ont pu, grâce à elle, durer et prospérer. Que la promiscuité et la polyandrie ne soient que des formes aberrantes de la famille maternelle, j'incline pour ma part à le penser : mais il me semble hors de doute que la famille maternelle, modifiée par la syndyasmie, a dû précéder la constitution de la famille paternelle. Des textes formels nous la montrent en vigueur chez les Lyciens [1], sans qu'aucune cause de nature économique ait pu la faire sortir d'une famille patriarcale antérieure. La famille lycienne était certainement une survivance d'un type de famille universellement prédominant plus tôt. Or quelle preuve nous donne-t-on qu'elle ait pu avoir un caractère pathologique? Elle résulterait, dit M. Vignes, d'une scission de l'atelier domestique qui mettrait la femme à la tête de certains travaux. Mais outre que l'auteur n'établit nullement que cette scission existe partout où est observée la famille maternelle et qu'il laisse entièrement de côté la famille américaine, en quoi nous prouve-t-il que l'adaptation de la famille à certaines exigences de la production imposée par le terrain, la faune et la flore, soit moins normale qu'une autre? Pourquoi la famille maternelle des nègres ne vaudrait-elle pas la famille patriarcale ou même la famille-souche? Or l'auteur introduit subrepticement un critère moral que repousse le déterminisme économique, ou il admet que l'organisation domestique devient pathologique quand les traits fondamentaux du type primitif, patriarcat et monogamie, sont trop gravement altérés. Mais en admettant la réalité de ce type primitif, ne commet-il pas un cercle vicieux, car peut-il exister un type normal invariable de la famille si elle a pour loi d'exprimer les rapports de la production au milieu extérieur?

D'ailleurs involontairement l'auteur nous aide à juger son hypothèse.

1. Καλέουσιν ἀπὸ τῶν μητέρων ἑωυτούς καὶ οὐκι ἀπὸ τῶν πατέρων. (Hérodote, A, 173.)

Le fait social pathologique serait, selon Le Play, celui qui cause une souffrance ou un désordre contre lequel on proteste universellement (t. I, p. 90). Or la famille maternelle a-t-elle jamais soulevé les protestations des races qui n'en connaissent pas d'autres? Ajoutons que M. Vignes, ou l'école dont il est l'interprète, paraît restreindre à l'excès le champ de la famille maternelle. N'est-elle pas celle de la plupart des peuples chasseurs auxquels il attribue sans grande preuve une famille paternelle instable? Cette famille instable n'est-elle pas, si l'on prétend la comparer à la famille paternelle, la société conjugale syndyasmique qui, comme on le sait, est généralement greffée sur une gens dont le lien est la filiation maternelle? L'auteur lui-même déclare inacceptable la thèse de Le Play d'après laquelle l'art pastoral serait aussi ancien que la chasse, thèse trop contredite par les témoignages de la palethnologie pour qu'il soit possible de s'y arrêter. La famille maternelle des chasseurs est donc l'antécédent de la famille paternelle des pasteurs. On ne saurait d'ailleurs professer le déterminisme économique sans admettre que le patriarcat est postérieur à la domestication du bétail et en dérive.

La vérité est que la famille, au sens où l'entend M. Vignes, la famille fondée sur la société conjugale et la filiation légitime, implique l'existence de l'état, car elle ne peut se passer d'un système de sanctions morales et juridiques.

La tendance à la monogamie est aussi ancienne que l'humanité, puisque l'homme participe à la jalousie sexuelle comme la plupart des mammifères. Mais il n'en résulte nullement une société conjugale définie. Les relations historiques de la famille et de l'état donnent lieu fréquemment à une équivoque, car l'on confond la parenté et la société conjugale. Les premières agrégations humaines antérieures à la tribu et par suite à l'état ont dû n'avoir pour lien que la consanguinité; mais une société conjugale, même formée par voie d'achat, n'a pu apparaître que dans une société composée arrivée à un haut développement, à une organisation assez forte pour réprimer le rapt et l'adultère.

M. Vignes, et l'école dont il résume les travaux, ont certainement une idée de l'évolution sociale moins confuse que celle de beaucoup de sociologues, mais ils la font étroite à l'excès, car ils méconnaissent l'importance de la genèse de l'état et ils renoncent à étudier les origines de la famille. La théorie des causes actuelles, réduite à l'étude des conditions économiques de la société domestique, est chez eux la négation de la sociologie génétique.

II

L'ouvrage du professeur Gumplowicz, *Allgemeines Staatsrecht*, est comme l'antithèse du précédent, quoiqu'il réponde également au besoin d'expliquer la genèse des états sociaux par des causes actuelles.

Ce traité de *Droit public universel* est une deuxième édition d'une œuvre déjà ancienne, puisqu'elle date de 1877. Mais en rééditant ce livre, le professeur de Gratz y a introduit l'expression abrégée des inductions exposées dans ses nombreuses publications sociologiques, notamment dans sa *Lutte des races*, bien connue du public français.

On pourrait croire qu'une étude sur le droit de l'état ne peut avoir grands rapports avec la sociologie génétique. Les sociologues et les juristes nous ont habitués en effet à traiter dans un esprit entièrement différent et avec des méthodes opposées le problème du droit public et le problème des origines sociales. Les juristes admettent assez volontiers que l'on applique la méthode comparative et historique à l'étude des origines sociales, mais à la condition de soumettre l'étude du droit à une méthode abstraite et déductive. Les sociologues de leur côté, même en dehors de l'école de Le Play, traitent volontiers l'état comme un phénomène secondaire, comme la conséquence de l'organisation économique des croyances religieuses, de la lutte des classes, etc. Mais M. Gumplowicz se sépare des uns et des autres. Il ne conçoit pas le droit en dehors de l'état qui en sanctionne les règles. Il ne conçoit la société que comme une forme supérieure et raffinée de l'état. L'étude de l'état, de sa formation et de son évolution, est à ses yeux le seul objet clair que puisse avoir la sociologie. Cette idée est trop importante, elle distingue trop l'auteur des autres sociologues pour que nous négligions de nous y arrêter.

On ne saurait mettre en doute, selon l'auteur, l'applicabilité de l'idée d'évolution aux faits sociaux. En résulte-t-il que la même formule convienne à l'évolution sociale et à celle des phénomènes vitaux ou inorganiques ? Spencer, à vrai dire, l'a pensé; il a étendu aux faits sociaux sa formule générale : passage d'une homogénéité indéfinie à une hétérogénéité définie, intégration de matière et dissipation de mouvement. Il a donc comparé les sociétés aux organismes, avec cette seule réserve que les parties de la société sont discontinues. « Mais il a simplement tiré parti de l'imperfection du langage humain, mettant à profit le sens équivoque des termes pour présenter comme identiques des choses différentes... A côté de l'usage arbitraire de termes équivoques, on peut objecter à Spencer le choix également arbitraire qu'il fait des processus semblables parmi des phénomènes analogues, en même temps qu'il passe sous silence les processus différents » (p. 210-211). La formule que Spencer a donnée de l'évolution, remarque non sans profondeur Gumplowicz, est au fond celle de Hegel, modifiée seulement par une connaissance supérieure des sciences physiques et biologiques. Elle présente au fond le même danger. « Cette formule est beaucoup plus parfaite, plus profonde, plus concrète et plus subtile que la vague abstraction de Hegel : mais le fond reste essentiellement le même. La formule universellement valable de Spencer éclaire aussi peu l'évolution sociale que la formule hegelienne n'éclairait la marche entière de l'histoire. De ces formules universelles résulte nécessaire-

ment une conséquence plus fâcheuse encore, c'est qu'on ne peut les appliquer aux faits sans faire violence à ceux-ci et que la vérité, bien loin d'être par là découverte, est plus cachée et plus complètement voilée que jamais » (p. 211-212).

L'assimilation de la société à un organisme est le point culminant de l'obscurité (der Gipfel der Unklarheit), et l'auteur est d'accord avec M. Tarde pour imprimer sur les conceptions de Lilienfeld et de ses disciples le stigmate *mysticisme*. Mais il y voit, avec raison, croyons-nous, autre chose qu'une erreur scientifique. On ne peut faire de la société un organisme sans lui attribuer des maladies et en chercher la guérison. Par suite le malaise de tout individu ou de tout groupe de personnes est élevé prétentieusement à la hauteur d'une maladie sociale. L'opinion égarée attend les médecins qui en feront connaître les remèdes. L'inutile recherche de ces remèdes cause une dépense d'activité intellectuelle qui serait beaucoup mieux consacrée à l'étude des causes et des lois naturelles de la vie sociale[1]. Quel désordre pourrait-on cependant discerner dans les sociétés actuelles qui n'ait existé à un degré beaucoup plus haut dans les sociétés précédentes? « Aucun état n'est malade tant que les lois y sont appliquées et que l'ordre juridique y est conservé. Aucune société politique n'est malade quand ses éléments y combattent pour leurs droits dans les limites fixées par l'état » (p. 197).

On ne serait point tombé sans doute dans ces aberrations si, au lieu du vague concept de la société, on avait étudié celui de l'état. Mais il aurait fallu être affranchi des erreurs de la philologie allemande surexcitée par un faux patriotisme. On a commis un perpétuel anachronisme parce qu'on a confondu les nations avec les races et on a fait cette confusion parce qu'on a pris la langue d'un peuple pour le signe de son origine. La grammaire comparée, à la suite de Bopp et de Jacob Grimm, a égaré la recherche, méconnaissant systématiquement le véritable rapport qui est celui du conséquent à l'antécédent. On a compté les racines communes aux langues dites indo-européennes et on a créé ainsi la fiction d'une race aryenne; mais si l'on avait compté les racines propres à chacun de ces idiomes on aurait eu facilement la preuve de la participation de rameaux ethniques hétérogènes à leur création. Pourquoi cette grossière erreur? c'est qu'il fallait élever avec l'appui apparent de la science un monument à la patrie germanique. Ce monument, l'impitoyable professeur autrichien le met en pièces et en sème les débris sur le sol. A l'en croire, la race germanique n'a jamais existé que dans l'imagination des professeurs des universités allemandes[2]. Lorsque la linguistique sera consultée sans parti pris,

1. L'auteur semble oublier que les médecins et réformateurs de la société seraient le plus souvent incapables de mener à bien la plus modeste recherche sociologique. Autant regretter que les sorciers de village privent la biologie de leur contribution.

2. Selon M. Gumplowicz (p. 77, sq.), rien ne prouverait que les envahisseurs

aucune science ne sera plus propre à confirmer la distinction de la race et de la nation, et prouver l'existence d'une loi de pénétration universelle des peuples, pénétration dont l'étude est l'objet même de l'histoire.

Les évolutionnistes ont souvent dénoncé l'impuissance de l'histoire à découvrir les lois de l'évolution sociale, vu le petit nombre de faits qu'elle arrive à connaître exactement. M. Gumplowicz réduit à sa juste valeur cet argument dont les auteurs méconnaissent évidemment la constance des lois naturelles. « Si en effet la marche de l'évolution humaine est naturelle, c'est-à-dire dominée par une loi de la nature (et il n'en peut être autrement), cette loi ne peut se modifier dans les temps historiques; elle ne peut se métamorphoser en son contraire; elle ne peut suivre une autre procédure, avoir une efficacité opposée à celle qu'elle avait dans les temps préhistoriques » (p. 104). Il en résulte qu'une pensée vraiment rationnelle et éloignée du merveilleux peut s'attacher sans crainte à l'idée que la portion connue de l'histoire manifeste les lois qui ont dominé l'humanité pendant toutes les phases inconnues. — On voit que M. Gumplowicz conçoit l'étude des causes actuelles en sociologie tout autrement que l'école de Le Play. Il ne juge point que ces causes puissent se manifester en un seul moment de la durée; on ne les connaît qu'après avoir observé la répétition des phénomènes pendant un laps suffisamment long. La préhistoire s'induit donc des faits constatés historiquement; elle ne laisse pas observer directement dans les données ethnographiques.

Or l'histoire nous montre le contraire d'une évolution organique ou de la différenciation graduelle d'un tout homogène. Elle nous fait sans doute assister, grâce à la création de l'état, à un passage du chaos à l'ordre. Mais le chaos, c'est ici l'indéfinie multiplicité des races et des rameaux ethniques en lutte; l'ordre croissant, c'est d'abord la pénétration mutuelle de ces races; c'est ensuite la formation des états par voie de conquête; c'est enfin, à l'intérieur des états, la formation des nations grâce à la culture. Cette loi d'universelle pénétration est confirmée par un double témoignage, celui de la crâniologie et celui de la linguistique. Les crânes n'offrent plus à l'observateur, chez les peuples civilisés, cette uniformité remarquable qu'ils présentent chez les races sauvages. Les langues civilisées ne se laissent pas davantage ramener à un petit nombre de racines homogènes; elles résultent de la synthèse d'une multitude de dialectes qui se sont pénétrés, d'idiomes qui, après avoir donné quelques mots à la langue nationale, ont disparu sans laisser d'autres traces que quelques inscriptions ou quelques « gloses malbergiques ».

L'auteur est dans toute la force du terme un Autrichien; ni Slave

barbares du IVe et du Ve siècle aient appartenu à la même race que les Germains décrits par César et Tacite. Il faut pousser bien loin l'art de solliciter les textes, pour retrouver chez les Francs, les Burgondes et les Langobards, les Ingevons, les Istévons et les Herminones de l'historien romain.

ni Allemand, il est attaché à l'état qui résulte de la pénétration actuelle des Allemands et des Slaves. Outre que le souci de sa patrie l'obsède, c'est surtout à l'étude de son présent et son passé qu'il demande des preuves. Un double appendice est consacré par lui à la Hongrie et la Bohême, à la Hongrie sous les Sigynnes, les Daces, les Gètes, les Gépides et les Avares; à la Bohême sous les Boïens et les Marcomans. Ceux mêmes des sociologues que les études historiques précises laissent indifférents auraient tort à notre avis de négliger la lecture de ces pages. Peut-être est-ce par elles qu'il faut prendre d'abord connaissance du livre si l'on veut bien entendre la pensée de l'auteur : là est l'expérience qui confirme l'hypothèse, expérience bien partielle, hâtons-nous de le dire! M. Gumplowicz n'a pas quitté des yeux les empires très barbares et très instables qui se formaient à l'Orient de l'Europe pendant les premiers siècles du Moyen Age. Cette vision lui a révélé les lois du devenir de l'humanité; d'un seul bond, il passe ensuite de l'Europe orientale barbare du IVe siècle à l'Europe actuelle dont il a surtout étudié les problèmes en Autrichien.

Nul état ne procède d'une race homogène; pour former un état, il faut au moins un rameau ethnique (Stamm) conquérant et un autre rameau conquis : telle est la loi fondamentale que donne cette induction sommaire. Les éléments de l'état ne peuvent être ni des individus ni des familles. La conception atomique de la société n'a rien de commun avec l'observation; la théorie patriarcale d'Aristote témoigne, si on la comprend bien, en faveur de l'hypothèse de la lutte des races, car la famille primitive repose sur l'esclavage et la répartition d'un rameau conquis entre les conquérants peut seule y avoir introduit des esclaves.

Les différents rameaux deviennent dans l'état des classes différentes; c'est la seconde loi de la genèse sociale. Partout on distingue au moins trois classes : la classe guerrière, investie des attributions gouvernementales, la classe des commerçants qui est le plus souvent de provenance étrangère et enfin la classe laborieuse, généralement composée de paysans et qui descend du rameau conquis.

Grâce à l'ordre ébauché qui commence à régner dans l'état, grâce surtout aux lois de l'habitude, la culture intellectuelle apparaît. Un dialecte prévaut, une langue commune et une littérature se forment et l'état devient une nation : troisième loi historique dont les effets sont universellement observables.

Enfin (et c'est la quatrième loi) les classes gouvernées tendent à prendre dans l'état une place moins subordonnée, tandis que l'état civilisé perd de plus en plus son caractère originel, celui d'instrument des intérêts de la classe conquérante. Les cercles d'intérêts se pénètrent de plus en plus. L'état devient, au sens propre du mot, une société.

La société n'apparaît donc qu'après la nation, comme la nation est postérieure à l'état et l'état postérieur à la conquête. La société a pour

lien la solidarité des intérêts, l'état, la cohabitation sur un même territoire, le rameau ethnique, la consanguinité.

Ce passage du chaos à l'ordre, de la diversité à l'unité, du règne de la violence au règne du droit serait un miracle inintelligible s'il n'y avait pas en l'homme une force mystérieuse dont la lente action explique tout. Cette force est l'habitude. M. Gumplowicz reproche aux philosophes de ne l'avoir pas étudiée, peut-être parce qu'il n'a pas pris soin d'étudier certaines publications bien connues. Quoi qu'il en soit, il célèbre l'habitude presque avec le même lyrisme que l'auteur de la *Mort de Wallenstein*. C'est notamment l'habitude qui transforme une sujétion violente en un ordre accepté puis aimé; c'est elle qui fait l'autorité légitime. Grâce à elle, l'état, création de la violence, devient le génie bienfaisant qui assure à chacun sa part des biens terrestres et sans lequel ni les arts ni les sciences ne pourraient être cultivés; grâce à elle encore, le droit supplante la force. La formule bismarckienne « *Macht geht vor Recht* », si exacte lorsqu'elle énonce la succession historique des faits, devient dans l'état une sorte de blasphème social parce qu'alors le combat, la lutte violente, doit s'être effacé devant la lutte judiciaire.

Cette transformation qui grâce à l'accoutumance substitue le débat à la violence, elle n'est nulle part plus visible que dans l'histoire du droit constitutionnel. Les constitutions sont des transactions signées par des parties belligérantes, mais la plus forte a toujours dicté les termes du traité et l'effet de la constitution est seulement de rendre possibles de nouvelles luttes plus pacifiques. Qu'est-ce que la constitution anglaise sinon un traité entre la noblesse et la royauté féodale? et qu'est-ce que le suffrage universel sinon un moyen assuré à la classe laborieuse de défendre pacifiquement ses intérêts économiques? La sociabilité est au minimum à l'origine; elle se fait avec le temps; elle cesse d'avoir pour condition la parenté, puis la cohabitation territoriale; mais il est toujours un minimum de conflits qu'elle ne peut apaiser.

Mais pourquoi les rapports sociaux ont-ils donc commencé par la lutte des races? De nombreux écrivains, Lewis-Morgan, Engels, Letourneau, ne sont-ils pas portés à considérer l'âge préhistorique comme l'ère même de la solidarité parfaite? La lutte des races ne serait-elle pas la conséquence de la propriété? Une fois créée la propriété foncière, n'a-t-il pas fallu en confier la culture à des esclaves et guerroyer pour les conquérir? M. Gumplowicz ne passe pas ce problème sous silence et il en donne une solution entièrement opposée à celle que nous venons de résumer.

Les races primitives, dont la plupart ne se sont pas conservées à l'état de pureté, ont dû être très nombreuses et présenter les plus grandes différences; toutefois elles se laissent ramener à deux grandes classes, les races errantes et les races sédentaires. Celles-ci se fixent assez tôt dans les grandes vallées aisées à cultiver, les autres errent à travers le monde, parcourant les continents et les mers. Ce qu'elles cherchent

ce sont les services d'autres hommes; ce sont des bras qui travailleront pour elles et qu'elles gouverneront de par le droit de l'épée; elles les trouvent parmi les races sédentaires. Ce sont donc les races oisives et conquérantes qui fondent les états; ce sont les races sédentaires qui leur fournissent le substratum.

Or cette distinction de deux types de races répond aux conditions primitives de la production et par suite aux rapports de l'homme avec la nature extérieure. La chasse, la pêche, la vie pastorale et la vie agricole ne sont point, comme on le prétend si souvent, des phases de l'évolution sociale, mais des modes de l'action du milieu physique sur la conduite humaine. L'homme est cultivateur là où il peut vivre d'aliments végétaux, pêcheur là où il ne peut être qu'ichtyophage, chasseur où il doit vivre de chair. De là résulte la grande dualité des races, non point que M. Gumplowiez s'approprie la trop célèbre formule « *Was er ist, ist der Mensch* », mais si ce n'est point l'alimentation qui fait le caractère de l'homme, c'est la façon dont il se la procure. Des races qui vivent de végétaux et se les procurent par le travail agricole sont facilement sédentaires et pacifiques; des races qui doivent demander péniblement une alimentation animale à la pêche, à la chasse ou à la vie pastorale sont portées à l'émigration, à la vie errante et à la conquête. Le déterminisme économique ramené à ces proportions modestes est donc l'explication dernière à la formation des états.

Mais pour se représenter correctement l'humanité primitive, il faut rompre avec la fiction d'une origine commune des hommes. La grande idée biblique et chrétienne, qui attribue aux hommes un père commun pour les faire tous enfants d'un même Dieu, a les titres les meilleurs à la reconnaissance de l'humanité civilisée; elle a épargné à l'Europe du Moyen Age la consécration religieuse du régime hindou des castes; mais si elle symbolisait l'idéal social, si elle exprimait la conscience obscure de l'avenir [1], elle ne formulait pas scientifiquement le passé. Il serait impossible de rattacher le Nègre, le Mongol, le Blanc, le Peau-Rouge à un ancêtre *humain* commun. A côté de cette preuve inductive du polygénisme, il en est une autre encore plus forte, bien que déductive: elle se tire de ce que l'auteur nomme « la politique de la nature » (p. 121). On sait que plus une espèce est menacée de destruction, plus les individus qui la représentent sont nombreux; la faiblesse des individus d'une espèce est partout compensée par leur nombre. L'homme aurait-il fait exception à cette loi? Un couple, et après lui les quelques descendants d'un couple auraient-ils pu par leur nombre faire équilibre aux innombrables causes de destruction menaçant un être

1. Cette idée hasardée par un sociologue aussi positif que l'est M. Gumplowicz est d'une extrême importance. Elle tend à montrer que la religion éthique est un pressentiment d'un état social futur, de même que la religion rituelle est, comme on le sait, une survivance des états sociaux passés.

aussi complexe que l'homme? La nature présente-t-elle jamais des exceptions aussi frappantes à ses lois générales?

Personne, je le crois, ne saurait mettre en doute la puissance d'esprit et la vigueur d'analyse dont ce livre fournit presque à chaque page la preuve, mais la critique scientifique ne saurait se traîner dans l'ornière de la critique littéraire et c'est faire d'un sociologue un éloge insuffisant que de louer son talent. Il faut savoir quelle contribution il a apportée à la science et si ses conclusions peuvent subsister.

Les ouvrages de M. Gumplowicz lui ont attiré en France, de la part de critiques et de philosophes tels que MM. Brunetière et Fouillée, un singulier reproche, *celui d'entonner un hymne à la guerre!* Il répond finement dans la Préface du présent livre que cet hymne, il ne le *chante* pas, mais ne peut s'empêcher de l'entendre *retentir* à ses oreilles. En effet, il nous semble difficile d'interpréter l'œuvre du professeur de Gratz plus à contresens que ne l'a fait M. Fouillée. M. Gumplowicz est Autrichien; il voit partout sévir autour de lui la lutte des races. Il voit non sans colère l'Europe civilisée accueillir béatement la théorie allemande qui condamne à mort les états polynationaux. Il interroge l'histoire pour comprendre les faits qu'il observe, pour prévoir l'avenir et raffermir ainsi l'esprit de ses compatriotes. L'histoire lui montre la lutte violente des races partout mêlée à la formation des sociétés composées, à l'établissement de la division du travail social; elle lui montre aussi les nations les plus unies qui vivent aujourd'hui, aussi hétérogènes dans le passé, aussi agitées par les divisions des races que peut l'être l'Autriche actuelle; elle lui montre enfin la nationalité naissant de la diffusion de la culture intellectuelle, le droit naissant de l'habitude, la division du travail social et la concorde qu'elle amène résultant d'une conquête, d'une subordination violente suivie d'une lente pacification. Il en conclut que l'état autrichien marche aussi vers la concorde. Il ose mettre en question, lui qui écrit en langue allemande, les théories régnantes dans les universités allemandes, notamment l'impossibilité de l'état polynational. « L'état et la nationalité sont des phénomènes bien différents; l'état est un phénomène purement social, la nationalité, un phénomène psycho-social... L'état est un phénomène social; comme puissance, comme organisation économique, il est lié à un territoire déterminé et exactement délimité. Il lui faut des frontières définies à l'intérieur desquelles il commande, protège, échange. Mais la nationalité, phénomène psycho-social, ne peut pas plus, en tant que communauté intellectuelle, être liée à des frontières territoriales, que la religion elle-même. Puissance intellectuelle, elle franchit librement ses frontières politiques, en raison de ses forces d'expansion et d'attraction » (p. 145).

« L'expérience nous apprend que des états polynationaux peuvent fort bien prospérer, que des peuples peuvent dans des états polynationaux jouir de la plus grande liberté politique... Allons plus loin. Un examen sociologique plus approfondi des faits nous montre que des états

polynationaux présentent, comparés aux états mononationaux, un degré plus élevé de l'évolution sociale et politique. Un état tel que l'Autriche, qui contient un complexus de pays dont la majorité, sinon chacun, représente une individualité historique, à l'intérieur duquel de puissantes nationalités se sont formées, un tel état nous présente, au point de vue de l'évolution sociale de l'humanité, un stade plus élevé qu'un état mononational. Mais il n'est l'expression d'un type plus élevé d'association que si les nationalités qu'il contient se développent librement et si nulle d'entre elles n'est entravée dans son évolution » (p. 145).

La théorie sociologique exposée dans le livre exprime donc les préoccupations politiques du milieu où vit l'auteur. Nous voudrions tous qu'il eût raison et que la fédération autrichienne, émancipée de la tutelle allemande, se constituât au grand profit de la liberté et de la paix de l'Europe. D'ailleurs qui donc reprocherait à un sociologue de chercher à rendre sa science immédiatement applicable, de la montrer apte à élever, entre les champions des luttes économiques, politiques ou religieuses, un rameau d'olivier? Mais ce noble souci ne doit point peser à l'excès sur la recherche scientifique.

Toutefois allons-nous reprocher à celui que M. Tarde nomma le « Terrible Autrichien » de se montrer trop soucieux de la concorde. et de l'altruisme? Loin de nous une telle pensée! Mais nous pouvons lui reprocher d'avoir été dominé par un point de vue exclusif et d'avoir généralisé à l'excès les observations fécondes sans doute, que la vie politique et l'histoire de l'Autriche lui permettaient de faire. D'ailleurs quel sociologue n'a adoré une idole de la caverne? Si la vie sociale de l'Autriche se reflète dans l'œuvre de M. Gumplowicz, celle de la France se reflétait dans l'œuvre de Comte et celle de l'Angleterre dans celle de Spencer. C'est même pourquoi chaque école sociologique doit corriger ses vues unilatérales à l'aide d'une communication constamment entretenue avec l'étranger, la vie présente et l'histoire de chaque peuple mettant en relief un aspect de l'évolution sociale qui est comme enveloppé dans la vie et l'histoire des autres peuples.

En effet, le devenir de chaque peuple exprime l'évolution sociale de l'humanité compliquée par des circonstances secondaires. L'Autriche ne fait pas exception à cette loi, mais les anomalies y ont été plus importantes et plus nombreuses que dans la vie d'aucun autre état européen. Il en résulte que M. Gumplowicz, infiniment supérieur à ces prétendus sociologues qui ne développent que des métaphores, associe à de profondes vérités quelques erreurs assez graves. Les unes et les autres frappent les yeux.

M. Gumplowicz nous parait avoir démontré trois propositions d'importance capitale. La première est que, vu la fixité des lois générales qui régissent l'humanité, la connaissance exacte de l'histoire nous dispense d'un effort trop laborieux pour reconstituer par divination la préhistoire; la seconde est que l'évolution politique n'est pas

essentiellement la différenciation d'une *masse sociale* et la formation de classes hétérogènes; les classes héréditaires résultent de la conquête; la société marche de la diversité vers la similitude, du parasitisme à la réciprocité des services; la troisième enfin est que la constitution des sociétés composées répond au déclin de la violence dans les relations des groupes humains. Ce sont là des vérités triviales au fond. Il est presque humiliant qu'il ait fallu un effort scientifique aussi sérieux pour les justifier. Mais ces vérités ont été si audacieusement niées au nom de la fallacieuse théorie des organismes sociaux, destinée par les uns à battre en brèche le droit de propriété, par les autres à justifier les privilèges d'une élite prétendue, qu'une véritable reconnaissance est due au sociologue qui a pris la peine de les remettre en pleine lumière.

Mais si M. Gumplowicz montre avec évidence que la loi de formation des sociétés composées est la pénétration universelle, a-t-il prouvé que cette pénétration a partout et toujours eu pour condition le parasitisme et la conquête? Eût-il été conduit à cette conclusion s'il avait donné ou du moins ébauché la théorie sociologique du droit que promettait le titre de son livre?

Le droit serait l'œuvre de l'État et aurait l'accoutumance pour condition. L'objet de la science du droit devrait donc être la correspondance entre l'évolution qui substitue l'unité nationale au régime des classes héréditaires et celle qui remplace le droit coutumier par le droit écrit. Mais le droit écrit est d'abord une simple codification de coutumes qui attestent l'existence d'un état social où le pouvoir coercitif d'une souveraineté est à peine connu. Telle la loi salique, dont les dispositions principales répondent si bien à un moment de l'évolution sociale qu'une législation à peu près identique, le code de Vakhtang, naissait au cœur du XVIIIe siècle dans un petit royaume du Caucase. Mais si le droit écrit sort d'une coutume préexistante, l'état ne le crée pas *ex nihilo*; les hommes ont eu des institutions avant qu'il existât des états composés de rameaux hétérogènes. L'état ne fait que promouvoir l'évolution de ce droit spontané, évolution qui est loin d'être uniforme, d'être toujours et partout également rapide. Il ne suffit pas qu'une race en ait conquis une autre et qu'une seconde race vienne imposer sa domination à l'état formé par les deux premières pour que, même avec l'aide du temps et de l'accoutumance, une organisation juridique supérieure apparaisse. Tout dépend du degré de culture auquel le conquérant est parvenu. Le droit suédois, public et privé, a évolué très normalement sans l'intervention d'aucun conquérant, et l'on ne voit pas quel service la conquête mongole a pu rendre à l'évolution du droit russe. Tout au contraire : c'est dans les pays les plus fréquemment conquis par des races nomades, c'est dans l'Inde, en Russie, dans la péninsule des Balkans, en Algérie que la coutume du village s'est conservée intacte, tandis que le droit écrit s'y était généralement confondu avec une loi religieuse.

a induit les lois du dévelop-
servation des empires barbares
asiatique, a attribué aux races
avec leur importance véritable [1].
elles seules auraient institué le gou-
r tirer les races humaines du chaos,
apables d'un travail utile, incapables
licace et durable sur le monde extérieur!
position avec lui-même. Les races errantes,
drame de l'histoire, habitaient, si nous l'en
les forêts, les régions ingrates où aucun tra-
sible. C'était la portion de l'humanité la plus
s besoins immédiats, la plus dépendante du milieu
nt ne pas voir que leur rôle dans la formation des
es fut sans cesse amoindri et qu'il n'en pouvait être
r le travail, l'invention, la prévoyance et la méthode,
ujours réduit davantage l'influence des facteurs externes
riations de la société. Ainsi que Spencer l'avait constaté,
portance est prépondérante dans les phases inférieures de
ion et décline peu à peu. Les races errantes ont vu leurs vieux
nes envahis et conquis. Loin que le travail ait disposé les races
ntaires à se laisser asservir, il les a rendues aptes à l'expansion,
roissant en elles l'énergie mentale et physique. Les tribus oisives
t errantes ont pour caractères, comme le constatait G. Ferrero,
l'inertie psychique et l'impulsivité. Incapables de se discipliner elles-
mêmes, de se faire un plan de conduite et de l'exécuter, elles ont su
de moins en moins disputer le monde aux races laborieuses et même
y conserver leur place. Les Peaux-Rouges formaient une race guer-
rière bien supérieure à la race noire, mais les Peaux-Rouges n'ont
jamais su se plier aux exigences d'un travail régulier, tandis que les
nègres ont été au moins habiles à exécuter les travaux grossiers qui
réclament la dépense rapide d'une grande force musculaire [2]. La con-
séquence est que les Peaux-Rouges ont disparu tandis que les Nègres
survécurent et ont même fondé des états. — Si les lois de l'histoire sont

1. Les peuples de langue turque ont formé bien des empires. Sans compter les Khazares, les Petschénèques, les Polovtsi, ils ont fondé l'empire des Seldjoucides et l'empire du Kharizm dans l'Asie occidentale; l'empire des Ghaznévides et celui du Grand Mogol, dans l'Inde; l'empire du Kaptschak, en Russie; l'empire des Yuen, en Chine. Aucun n'a eu, à beaucoup près, des destinées aussi brillantes que l'empire ottoman, et l'on sait s'il a présenté l'évolution sociale et politique que nous décrit M. Gumplowicz, si les races s'y sont mêlées, si une culture nationale y a fait son apparition, si les procédés les plus brutaux de la conquête n'y sont pas restés à certains égards des moyens de gouvernement. D'autres races errantes ont conquis d'importantes régions du monde. Les Arabes ont établi leur autorité sur les régions de l'Atlas : or on sait ce qu'est aujourd'hui l'État marocain.

2. G. Ferrero, *La morale primitiva e l'atavismo del delitto*, in *Archivio di Psichiatria, Scienze penali et Antropologia criminale*. série II, fasc. II.

constantes, n'en devons-nous pas induire que le rôle politique des races errantes a décru parallèlement à celui des grandes migrations collectives et à l'action croissante de l'homme sur les choses[1]?

Le progrès de l'association humaine, la constitution de l'état et du droit ne pouvait donc être la conséquence des conquêtes faites par les races errantes. Ces conquêtes nous rendent cependant compte d'un fait qui resterait mystérieux sans elles; je veux parler des *régressions*, de ces *ricorsi* dont on a tiré souvent de si étranges prévisions. Le premier philosophe qui en a fait la théorie n'a jamais donné qu'une preuve de leur existence, c'est la réapparition des institutions de la barbarie primitive après la conquête du monde romain [2]. On ne voit guère ce que les contemporains ont ajouté aux vues de Vico. En effet, la conquête réintroduit temporairement au sein des sociétés composées et civilisées les institutions des sociétés simples et primitives. Preuve évidente que la constitution du droit ne lui est pas attribuable! Ajoutons que ces régressions sont partielles et temporaires, d'autant moins durables que l'état conquis avait une culture plus élevée.

M. Gumplowicz a donc simplifié à l'excès le travail de la sociologie génétique. L'étude des survivances est à peu près entièrement absente de son œuvre. S'il oppose merveilleusement l'histoire à la doctrine de l'organisme social et au pédantisme des philologues allemands, il laisse à d'autres le soin de tirer de cette discipline tout ce qu'elle contient.

III

L'auteur du savant et consciencieux ouvrage dont nous allons maintenant rendre compte est espagnol et enseigne l'histoire à l'Université de Séville. Nous le regrettons vraiment pour lui. Que n'est-il Allemand d'Allemagne? Que n'enseigne-t-il à Marburg ou à Greifswalde! Les trois volumes de son *Traité de sociologie* n'effraieraient le courage d'aucun traducteur; mais qu'il le sache bien et s'y résigne, on ne veut être éclairé, chez nous, que par une lumière allemande, eût-elle été allumée au milieu du siècle par quelque arrière-disciple de Herbart.

M. Sales y Ferré a de la sociologie génétique une conception plus large que MM. Vignes et Gumplowicz. Il étudie à la fois la formation de la société domestique et celle de l'état. Il les suit pas à pas, à la lumière des survivances. Il pense donc qu'un passé très lointain, bien antérieur à la possibilité même des documents historiques, a laissé des traces visibles dans les sociétés présentes, mais il n'est pas homme à sacrifier l'histoire à l'ethnographie et à asseoir la sociologie sur des récits de voyageurs. Il cherche seulement à compléter l'histoire classique par celle de l'Amérique précolombienne. La tentative n'est pas nouvelle : la confédération iroquoise, le Mexique et le Pérou des Incas sont pour tous les sociologues des figures de connaissance, mais c'est

1. Voir *Revue philosophique*, 20e année, n° 11, p. 481 et sq.
2. Vico, *Principi di scienza nuove*. L. V., édit. Ferrari, t. V.

la première fois peut-être qu'elle est faite avec une véritable critique.

Le savant espagnol ne néglige pas davantage l'étude des causes actuelles, notamment celle des facteurs économiques. Il étudie leur action sur les sociétés modernes où elles dissolvent tout ce qui subsistait du communisme primitif; il les voit agir avec moins d'intensité, plus de lenteur sur les sociétés primitives. Mais les causes économiques ne sont pas les seules composantes de la force totale qui transforme les sociétés; la religion, la connaissance scientifique, les sentiments sociaux n'agissent pas moins qu'elles, et M. Sales y Ferré ne paraît nullement porté à y voir de simples épiphénomènes de la vie économique.

L'auteur consacre le premier de ses trois volumes aux sociétés communistes, le deuxième à la cité, le troisième à la nation. L'abondance des faits et des témoignages rend possible une étude minutieuse et complète des deux formes supérieures de l'évolution sociale, mais c'est l'étude des formes inférieures qui a la plus grande importance; c'est en même temps la plus conjecturale, la plus faite pour exercer, parfois pour désespérer la sagacité du sociologue. La phase sociale inférieure est une différenciation croissante du groupe communiste; les phases supérieures consistent en une intégration croissante de petits groupes vivant d'abord d'une existence indépendante. L'intégration politique, une suite de fédérations successives d'où résulte d'abord la cité, puis la nation, a eu à la fois pour condition et pour antécédent une différenciation domestique. L'état ne se forme donc pas par une distinction de classes qui émergerait au sein d'une « masse sociale homogène et indéfinie »; il résulte d'une assimilation, d'une fusion de petits groupes indépendants. La différenciation n'a pour conséquence que l'apparition d'une société domestique définie. L'évolution de la société ne répète donc point celle de l'organisme individuel, bien qu'elle présente une analogie lointaine avec celle de la vie dans le règne végétal ou animal (p. 503).

L'auteur ne croit point à l'existence universelle de la promiscuité chez les ancêtres de l'homme; il n'est pas de ceux qui nient la réalité de la jalousie sexuelle ou qui en expliquent l'apparition par l'action lente de l'idée de propriété. L'homme est issu d'un anthropoïde dominé tout entier par les impulsions de la jalousie. Il était donc porté à fonder, comme les grands singes, de petites sociétés domestiques auxquelles tout avenir était fermé, tout développement interdit. Mais l'homme était plus accessible que les autres mammifères aux sentiments sympathiques. Ces sentiments, vaincus par la jalousie chez certaines races, en triomphèrent chez d'autres. Celles-là seules se développèrent socialement. On ne saurait donc chercher la véritable origine de la famille paternelle et monogame des civilisés chez celle des Veddahs de Ceylan, analogues des Cyclopes de l'*Odyssée*. Il est impossible d'accepter sur ce point l'hypothèse patriarcale de Sumner Maine (ni, ajoutons-le, celle de Le Play).

Les races où la sympathie a prévalu sur la jalousie ont formé la tribu hétaïrique; plus tard, sous l'influence des mouvements de la population, cette tribu s'est décomposée en phrathries dont une nouvelle différenciation a tiré la *gens*. Au sein de la gens le mariage par groupes a peu à peu fait place à la famille maternelle syndyasmique que le rôle du mari, toujours en progrès, a transformée en famille patriarcale. La famille patriarcale est encore une société communiste, mais les causes mêmes qui l'avaient fait apparaître pendant les âges préhistoriques et barbares travaillent à la différencier dans les sociétés civilisées; l'histoire n'est que le récit de sa disparition et, tout comme les formes inférieures, elle n'a laissé dans les sociétés actuelles qu'un petit nombre de survivances, la communauté de village, la zadruga, l'allmend, etc.

L'avènement du patriarcat a donné l'essor à la formation des sociétés composées par voie de fédération. Mais ce nouveau processus social était ébauché depuis longtemps; on peut le faire dater de la constitution de la phrathrie; toutefois ses manifestations primitives les plus importantes, la confédération iroquoise et la confédération aztèque, sont postérieures à l'apparition de la gens et surtout à celle de la famille syndyasmique. Après la consolidation de la famille patriarcale, la confédération donna naissance à la cité, être politique où la tribu perd son autonomie, sa coutume propre, le gouvernement d'elle-même et n'est plus qu'une division territoriale.

Ce n'est pas la première fois sans doute que cette explication de la genèse des sociétés nous est donnée, et l'on serait assez porté à ne voir en M. Sales y Ferré qu'un disciple et un continuateur de Lewis-Morgan. Ce serait une injustice. La thèse de Lewis-Morgan, reprise par Frédéric Engels et M. Letourneau, présentait des contradictions et d'assez graves défauts de méthode; l'histoire y était sacrifiée à la préhistoire; la doctrine des survivances y était bégayée, étudiée sans critique. Les adhérents qu'elle avait trouvés paraissaient obéir à la foi communiste et scientifiquement n'avoir rien à répondre aux pressantes et redoutables objections des historiens. Des anthropologistes d'une grande autorité, inclinaient vers une interprétation opposée des phénomènes domestiques de la vie sauvage. Nous voudrions montrer quel pas les études méthodiques du sociologue espagnol ont fait faire à la question.

Renversons l'ordre chronologique, qui en de telles matières est une exposition des preuves en raison inverse de la force démonstrative qu'elles possèdent. La méthode scientifique consiste en un ordre de recherches si litigieuses, à aller des formes supérieures et historiques aux formes inférieures et préhistoriques, en s'appuyant sur des survivances bien constatées. Ces survivances sont la phrathrie grecque, la curie romaine, la gens chez l'un et l'autre peuple; ce sont certaines traces de la famille maternelle, autant d'indices d'un état social et domestique plus ancien dont la famille patriarcale des cités antiques était sortie.

Or si nous étudions avec la même méthode l'organisation des sociétés sauvages et barbares, nous découvrons aussi dans chaque état supérieur des survivances d'états inférieurs. Par exemple, les navigateurs du XVIe siècle et les missionnaires du XVIIe et du XVIIIe observèrent chez les populations américaines une société conjugale qui leur parut identique à la famille monogame de l'Européen, mais ils étaient surpris du peu de respect que le père obtenait de ses fils. C'est que cette union conjugale, à laquelle Lewis-Morgan a appliqué le nom de syndyasmie, n'avait point encore fait disparaître la famille maternelle et que sous ce régime l'enfant ne continue encore que la personne ou la race de sa mère, n'appartenant jamais à la même famille que son père. Toutefois n'est-il pas légitime de considérer la famille paternelle comme une famille syndyasmique transformée, plus dégagée des liens qui l'emprisonnaient dans une *gens*, opinion plausible si l'on a égard à la difficulte d'interpréter autrement certaines survivances bien connues, la couvade, le rapt symbolique, etc.?

Or la famille syndyasmique ne peut être qu'une transformation d'une organisation domestique plus ancienne et moins définie. D'assez nombreuses populations pratiquent la polyandrie, plusieurs frères ayant une même épouse; d'autre part la polygamie n'est pas liée toujours au patriarcat; un homme est le mari d'un groupe de sœurs, mari au sens de la famille syndyasmique, c'est-à-dire que ses enfants n'héritent pas de lui, ne lui obéissent pas et ne continuent pas sa lignée. Cette polyandrie et cette polygamie matriarcale attestent la préexistence d'un mariage par groupes, mariage que l'on constate en effet chez un grand nombre de populations américaines, mariage tel que tous les enfants mâles qui naissent dans une section de phrathrie, une gens, sont dès leur naissance les époux communs de toutes les filles de la même génération qui naissent dans une autre.

Il semble qu'ici on ait atteint l'extrême limite de la recherche : cependant la constatation de plusieurs survivances invite à aller plus loin. La gens reconnaît au-dessus d'elle une hiérarchie composée de la phrathrie d'abord, puis de la tribu. N'est-on pas conduit à croire que la gens a limité des modes de la parenté et du mariage plus indéterminés encore? Nous les trouvons dans la tribu *phrathrique* en vigueur chez les Australiens. La phrathrie, on le sait, est une section de la tribu où tous les hommes sont frères et ont pour sœurs toutes les femmes; de même, dans les limites d'une même génération, tous les hommes sont époux de toutes les femmes d'une autre phrathrie.

L'observation ne nous conduit pas plus loin. Il serait impossible de découvrir dans le monde actuel un état social où le communisme sexuel fût plus complet. L'auteur estime toutefois qu'une large interprétation de la doctrine des survivances nous oblige à reconnaître un état inférieur, un communisme plus radical. On put observer à Hawaï, au commencement de ce siècle, une forme de parenté plus large et plus indéterminée que celle de la phrathrie. Tous les membres de la tribu

s'y considéraient comme frères et sœurs. Or cette forme de la parenté attesterait la préexistence d'un type conjugal qui y correspondrait, celui où, dans les limites d'une même génération, tous les mâles de la tribu étaient les époux de toutes les femmes. C'est la tribu hétaïrique, société indéterminée, plastique, instable, qui ne reconnaît d'autre subdivision que les différentes générations et où la supériorité de l'âge est la seule autorité. (T. I, p. 32 et suivantes.)

M. Sales y Ferré s'attache à montrer les différences qui séparent son point de vue de celui de Lewis Morgan. D'après le sociologue américain, la gens résulterait par voie de différenciation d'une horde communiste préexistante, mais ce serait par intégration que la phrathrie serait sortie de la gens, la tribu de la phrathrie, la confédération de la tribu. Un pacte aurait donné lieu à ses associations successives de petits groupes et l'objet de ce pacte serait la constitution de l'exogamie. Mais comment un tel pacte aurait-il été possible? « Que deux fractions du lignage humain, habituées depuis leur premier jour et durant de longues périodes à vivre en pleine promiscuité, s'unissent et fassent un pacte dont la base est une coutume précisément contraire à celle qu'ils pratiquaient depuis l'origine, savoir la prohibition de l'union sexuelle entre les individus qui composent chacune d'elles, c'est là une infraction à toutes les lois qui dirigent la vie des sociétés, un véritable miracle et pour comprendre comment Morgan et ses disciples ont pu l'admettre et le soutenir, il faut songer à la séduction magique qu'exerce sur l'esprit des Nord-Américains l'idée de la fédération à laquelle les États-Unis doivent leur existence et leur grandeur. » (T. I, pp. 45-46.)

Il y a une raison de repousser l'hypothèse qui donne comme origine à la tribu une série de fédérations : c'est que la sélection sexuelle, là où elle a prédominé, a rendu impossible tout développement social supérieur, tandis que la différenciation d'une tribu primitivement communiste, loin d'exclure la possibilité d'une intégration de tribus et de cités, le rend au contraire inévitable. (T. I, p. 360 et suivantes.) La disparition du communisme n'est pas en effet aux yeux de l'auteur ce qu'elle est au jugement de Lewis-Morgan, de Frédéric Engels et du Dr Letourneau : une victoire de l'égoïsme ; c'est l'inverse : elle résulte de l'intensité croissante des sentiments domestiques. Le sentiment maternel émerge le premier (p. 160, sq.) L'attachement de la mère à ses enfants ne dépasse pas à l'origine la durée de l'allaitement ; cette période passée, la mère ne peut plus distinguer ses enfants de ceux des autres. Plus tard, le progrès intellectuel aidant, la mère sait leur vouer une affection qui ne prend fin qu'avec elle, et la famille maternelle se constitue, famille ayant une individualité bien faible et incapable de se détacher du tronc de la tribu, de la phrathrie ou de la gens. L'apparition du sentiment conjugal contribue à la promouvoir. Parmi les très nombreuses épouses que la coutume lui donne, l'homme en distingue quelques-unes, puis une seule qu'il finit parfois par

enlever à la communauté dans laquelle elle est née. Toutefois la syndyasmie crée une famille encore trop faible pour pouvoir se passer de l'appui constant d'un groupe plus étendu. Il faut que le père ait reconnu ses fils, se soit senti revivre en eux, ait confondu son moi avec le leur en les ravissant en quelque sorte à la gens de leur mère pour que la famille véritable, fondée sur le patriarcat, ait pu apparaitre. Une fois née, la religion des ancêtres la consacra, mais l'impliquant, elle ne pouvait la fonder.

La constitution de la propriété a sans doute marché *pari passu* avec celle de le famille. A mesure que la possession collective des produits de l'activité et du bétail passe de la tribu à la phrathrie et à la gens, la première ne conservant qu'un domaine éminent sur le sol, l'héritage se constitue. Mais ce que la propriété collective perd en extension, elle le gagne en intensité. La propriété consolide les sentiments domestiques à mesure qu'ils se manifestent.

L'intégration est le second processus social d'où résultent les sociétés actuelles. Toute intégration est une fédération. Fédération de tribus, cités, empires, fédération de cités, nation, tel est le résumé de l'évolution politique. D'ailleurs le second processus ne met pas fin au premier. Les derniers vestiges de la tribu s'effacent au sein de la cité. Ceux de la famille patriarcale disparaissent au sein de la nation. On arrive ainsi au grand état national moderne dont l'élément dernier est la personne.

La première formation politique qui ait précédé les cités et les empires est la *confédération tribale*. L'auteur, négligeant à l'excès peut-être les travaux dont les confédérations africaines ont été l'objet, l'a étudiée chez les populations de l'Amérique précolombienne. Il est vrai qu'elle a pour lui l'avantage de coïncider ici avec le stade matriarcal de la famille. On s'attend à le voir décrire la confédération iroquoise, étude qui n'ajoute rien à d'autres déjà bien connues. Il n'en est pas de même de celle qu'il consacre à la confédération aztèque, nommée si souvent à tort l'empire mexicain. Entre ces deux confédérations l'auteur établit une comparaison intéressante. La confédération aztèque et celle des Iroquois lui paraissent s'être beaucoup ressemblées : ce sont deux républiques démocratiques et militaires. Chez toutes deux le pouvoir fédéral n'a d'autres attributions que les relations extérieures, la guerre offensive et défensive; il y a joint chez les Aztèques la collecte des tributs imposés aux vaincus. Chaque tribu reste autonome. Une différence existe, c'est que ce pouvoir émane chez les Iroquois du choix de toutes les tribus confédérées, tandis que chez les Aztèques il appartient à la tribu prédominante. Au chef propre de la tribu, au cihua-cohualt un autre est adjoint, le tlacatecuthli, qui théoriquement n'est que l'égal du premier, mais qui, étendant en fait son autorité sur toutes les affaires militaires de la confédération, exerçant en son nom une hospitalité royale, fut aisément pris par les compagnons de Cortez pour un empereur. Cependant ce chef fédéral

n'était qu'un agent d'exécution. Il ne faisait qu'introduire les affaires auprès du conseil de la tribu dirigeante et en exécuter les décisions.

La confédération fut la première forme que prit la cité antique; elle subsista presque sans modification chez les Arcadiens, les Achéens, les Étoliens. On la retrouva plus tard chez les Gaulois et les Germains. Partout elle présenta le même caractère, l'autonomie de la tribu, la délégation des relations extérieures à une autorité fédérale. La cité résulte d'une intégration plus complète. « La confédération laisse intacte l'indépendance des tribus; la cité crée une organisation nouvelle analogue aux composantes avec suppression du territoire tribal. » (T. II, p. 147.) La cité ne se forme pas partout où il y a confédération tribale; il lui faut un centre urbain qui bien souvent ne peut naître que sur les bords de la mer; ce fut le cas de la plupart des cités grecques. (T. II, p. 150.)

Le développement de la cité (T. II) comprend trois phases : celle que l'auteur nomme d'un mot intraduisible, *truncale*, la phase territoriale, la phase personnelle. En d'autres termes, la cité primitive a pour unité des groupes de parents, puis des villages unis par les rapports que crée le territoire habité en commun, enfin des personnes. Mais ce dernier terme ne fut atteint qu'à Athènes. Presque partout, la formation des grands empires militaires arrête la cité dans son développement. Une intégration nouvelle, la confédération des cités fut nécessaire. La nation en résulta.

Le troisième volume nous en représente l'évolution. La nation est une cité agrandie, la religion de locale étant devenue universelle, « catholique ». Elle reproduit les traits de l'évolution de la cité, mais peut atteindre la dernière phase, la phase personnelle. L'auteur analyse dans ce troisième volume les traits généraux de l'histoire du moyen âge et des temps modernes, mettant à profit les travaux dont la papauté, la monarchie germanique, la féodalité, les communes, la réforme, l'évolution économique postérieure aux grandes découvertes maritimes, la constitution anglaise et la révolution française ont été l'objet. Bien que sa contribution personnelle soit moindre ici que dans les deux premiers volumes, il montre partout de la pénétration et de la sagacité. Rendons-lui un autre témoignage; il ne transforme point comme tant d'autres la sociologie en un âpre réquisitoire contre la société contemporaine; s'il appelle de ses vœux une certaine restauration de la solidarité, restauration que la démocratie a seulement rendue possible, il ne s'arroge pas ce rôle de censeur et de prophète qui a fait si souvent du sociologue un personnage plus ridicule encore qu'insupportable.

L'œuvre du professeur de Séville est d'abord un ample répertoire de faits sociaux choisis avec critique et rapprochés avec méthode. L'exposition est claire, élégante, exempte de tout pédantisme. Le mérite serait déjà grand. Tant d'autres assoient un système sociologique, bien mieux, un système de l'humanité, un système du monde sur deux ou trois faits qu'ils connaissent mal et commentent en style emphatique!

Mais ce mérite n'est pas le seul. Le savant espagnol a montré plus clairement que la plupart des sociologues évolutionnistes le rapport social de l'intégration et de la différenciation. S'il affecte parfois d'employer la métaphore organiciste, il rompt néanmoins avec la tradition de l'école. La différenciation donne lieu d'abord au gouvernement domestique, au mariage, à la propriété foncière, enfin au droit personnel. L'intégration engendre l'état et le gouvernement politique. Il en résulte que la distinction des classes et leur hiérarchie ne sont point des conséquences normales et inévitables du développement social.

Cet ouvrage, on le voit, complète et rectifie ceux de MM. Vignes et Gumplowicz. Il accuse suffisamment les vues étroites du premier sur les origines de la famille et la conception unilatérale du second sur la genèse de l'état et de la nation. Est-il à l'abri de la critique? Nous ne le pensons pas.

Tout d'abord, il nous est impossible de ne voir dans la nation qu'une simple répétition de la cité agrandie, évoluant dans des conditions nouvelles et plus favorables. La cité et la nation sont sans doute l'une et l'autre des sociétés composées, mais le mode de composition n'est pas le même dans l'une et dans l'autre. La division du travail, qui ne joue qu'un rôle si faible dans la cité antique, devient dans la nation le véritable agent du développement. Fondée d'abord sur la subordination tant que durent le servage et la féodalité, elle évolue peu à peu vers la réciprocité des services et tel semble bien être le sens des révolutions modernes. Toutefois, la nation présente une foule de survivances juridiques et religieuses qui peuvent bien faire illusion sur son caractère propre. Il est bon de chercher l'origine de la nation dans la cité, celle de la cité dans la confédération tribale, car l'humanité a toujours imité les formes sociales primitives; mais la sociologie génétique doit tenir compte de l'ampleur que prennent certains faits, car c'est de là que naissent les problèmes pratiques que la science a la tâche de résoudre.

A cette critique il nous en faut joindre une autre. Il ne nous semble pas que l'auteur ait dissipé toutes les obscurités qui entourent le problème des origines de la famille. S'il a plus que les écoles des Lewis-Morgan et des Mac-Lennan le souci d'interpréter minutieusement les survivances des âges préhistoriques, ses conclusions nous paraissent souvent bien téméraires. En de telles matières ne peut-on pas poser des points d'interrogation, laisser des questions ouvertes? N'obtiendrait-on pas plus facilement l'adhésion des esprits vraiment soucieux de la preuve scientifique? Par exemple est-il bien certain que la curie romaine soit la survivance de la phrathrie des Américains ou des Australiens ou de l'institution qu'il plaît à l'auteur de nommer ainsi? Sans doute M. Sales y Ferré reconnaît que l'humanité primitive n'était pas universellement portée à la promiscuité; il ne fait pas de la jalousie un sentiment tardivement apparu, mais il croit que les sentiments sympathiques ont eu dans un certain nombre de rameaux humains la force

de la faire plier au grand avantage de ceux-ci. Ici une grave question se pose. Si la famille du type veddah, famille qui donnait toute satisfaction à la jalousie sexuelle, a arrêté tout développement social chez les races qui se sont ainsi constituées, n'est-il point vrai que les tribus communistes de l'Australie, de la Polynésie, de l'Amérique, n'ont point eu des destinées beaucoup plus brillantes? L'argument ne porte donc guère. Aucun psychologue d'ailleurs n'admettra qu'un sentiment complexe, tel que la sympathie, puisse faire plier une émotion beaucoup plus simple, beaucoup plus enracinée dans l'organisme tel que l'est la jalousie chez les anthropomorphes. La vérité est que l'impulsion sexuelle pouvait prendre chez des êtres encore peu aptes à se contrôler eux-mêmes deux formes différentes, l'extrême jalousie ou l'extrême désir du changement. La satisfaction du premier penchant était sans doute plus favorable à la vigueur de la race, la satisfaction du second contrariait moins sinon la sympathie, que l'auteur nous montre alors bien faible, même dans les relations de la mère et de l'enfant, mais le conformisme religieux et la conscience collective qui en résulte. La vigueur de la race n'ayant guère moins d'importance que la vie en société chez des tribus primitives, errantes, encore sans moyen de production, il est certain que la jalousie sexuelle n'a pas dû rendre facile l'établissement de cette communauté dont on parle tant sans la constater vraiment nulle part. Entre ces deux causes qui sollicitaient l'homme [1], des compromis nombreux ont dû s'établir, accordant selon les races et les lieux, la prépondérance tantôt à un mobile, tantôt à l'autre. Ces compromis, l'intelligence naissante de l'homme primitif a dû être consacrée à les chercher; de là des inventions variées qui, résolvant toutes un même problème, ont dû se ressembler, mais entre lesquelles il n'y a sans doute pas lieu de chercher une véritable filiation. Le mélange des rameaux ethniques explique d'ailleurs fort bien comment certaines institutions telles que la curie et la gent agnatique ont pu, à la faveur de l'imitation, s'acclimater chez des peuples qui n'avaient jamais traversé une phase de promiscuité. Tant de preuves prétendues historiques de cette coutume, si contraire aux lois de la vie, ont été déjà démontrées vaines, que les quelques rares et faibles survivances alléguées par M. Sales y Ferré pourraient fort bien n'avoir pas une valeur supérieure. Une véritable critique des survivances est encore à faire.

IV

Les ouvrages que nous venons d'analyser soulèvent trois questions étroitement liées et dépendantes : Le déterminisme économique est-il

1. Il subissait les conséquences de la transgression de l'une ou de l'autre de ces lois de son existence; il ne les expliquait point (est-il besoin de le dire?), mais les interprétait à l'aide de ses idées, c'est-à-dire religieusement. (Cf. Durkeim, *Année sociologique*, 1897.)

la forme scientifique que doit prendre, en sociologie, la théorie des causes actuelles? — La connaissance de ces causes doit-elle être demandée à une comparaison sommaire des états sociaux encore observables ou l'histoire est-elle indispensable à cette étude? — Enfin faut-il restreindre la sociologie génétique à l'étude de la formation de l'État en renonçant aux conjectures sur le passé de la famille?

La solution de la première de ces questions contient ou tout au moins prépare celle des suivantes, mais à quelles conditions peut-elle être obtenue?

Pour devenir vraiment scientifique, l'étude des variations sociales est soumise à deux conditions. Elle doit découvrir les formes de passage entre un état social et un autre; elle doit les chercher non seulement dans les textes historiques, mais encore dans la réalité vivante; en second lieu, elle doit expliquer chaque variation par une autre antérieure et plus simple. En d'autres termes, elle doit faire son principal objet des survivances ou des formes sociales abrégées, symboliques, évanescentes dont l'existence ne pourrait être expliquée par l'état présent de la société. Le sociologue ne peut donc démontrer l'aptitude de la doctrine des causes actuelles à rendre compte de la formation des sociétés composées qu'en s'astreignant à constituer, grâce à elle, une véritable sociologie génétique.

D'un autre côté toute spéculation sur les sociétés primitives conduit son auteur à faire une large application de la doctrine des causes actuelles. Il faut qu'il cherche l'image de ces sociétés dans des groupes actuellement vivants. Mais comme ces groupes sont eux-mêmes soumis à l'influence de sociétés plus développées, il ne peut se contenter de la donnée ethnographique brute. Il doit chercher ce qui, chez ces peuplades, survit, persiste d'un passé où elles étaient vraiment elles-mêmes. Pour démontrer une relation d'identité ou de ressemblance entre ces sociétés actuelles et celles d'où sont sortis les peuples civilisés, il doit, avec l'aide de l'histoire, découvrir chez ceux-ci des vestiges inexplicables dans toute autre hypothèse que celle d'une descendance. Toutefois il n'arriverait qu'à une probabilité assez vague s'il ne découvrait point en même temps une ou plusieurs causes permettant de comprendre comment des états sociaux encore vivants peuvent tomber par degrés au rang de simples survivances. L'étude de l'histoire vous conduit donc à celle des variations présentes, tout comme l'histoire des variations présentes conduit à l'étude de l'histoire. Il n'y a pas en effet deux façons d'étudier les variations sociales.

Ne l'oublions pas toutefois : des deux points de vue, celui de l'historien est le plus large et le plus compréhensif. Ces causes actuelles que l'on assigne aux variations sociales, il faut qu'elles soient assez générales pour avoir déterminé les variations passées, sinon on commet un perpétuel anachronisme. Dans le domaine social comme dans tous les autres une cause met d'autant plus de temps à déterminer ses conséquences qu'elle agit avec moins d'intensité. Il en résulte qu'un

fait social dominateur dont l'action sur les variations contemporaines est intense et rapide peut être invoqué pour rendre compte des variations effectuées dans le passé, même quand son action aurait été alors beaucoup plus faible, s'il peut être prouvé que les variations se produisaient avec lenteur correspondante. Néanmoins, ou plutôt pour la même raison, la sociologie génétique a toujours la tâche de prouver que les causes dites actuelles agissaient réellement sur le passé et ne sont pas elles-mêmes des conséquences tardives de processus sociaux postérieurs.

C'est en ces termes que le problème du déterminisme économique nous paraît pouvoir être posé. Cette hypothèse consiste à voir dans la production et l'échange les caractères sociaux dominateurs, dans l'organisation domestique, la religion, le droit et le régime politique, des caractères subordonnés variant toujours à la suite des premiers[1]. Elle succombe évidemment si l'on montre que les faits dits économiques, et notamment le régime de l'entreprise, résultent d'une spécification qui les aurait tirés d'un état où ils faisaient partie d'une activité indéterminée régie par la religion, servie elle-même par des organes à la fois domestiques et politiques. Mais on ne saurait l'écarter légitimement en se contentant de montrer que les formes actuelles de la famille, de la religion, du droit et de l'état ne dérivent pas de forces économiques vivantes, qu'elles leur résistent et leur font échec à certains égards. On ne saurait davantage le vérifier en rattachant, comme a fait M. Vignes, tous les types d'organisation sociale aux variations d'une organisation domestique qui, à l'âge préhistorique, se serait moulée sur les formes de la production. Car, la production devenant uniforme, indépendante du milieu local, devrait avoir depuis lors effacé les différences des types sociaux. Il faut donc observer l'ensemble de l'histoire en cherchant si les causes économiques d'où proviennent celles qui agissent actuellement sous nos yeux expliquent suffisamment à elles seules les variations progressives qui ont réduit à la condition de survivances les anciens états sociaux. Bref, il faut montrer que les survivances du passé religieux, juridique et politique concordent toujours et partout avec les survivances du passé économique.

Cette vérification de l'ambitieuse hypothèse du matérialisme économique de l'histoire n'a jamais, à notre connaissance, été sérieusement tentée. Outre qu'il est malaisé parfois de discerner un élément social actuel, par exemple une église d'une simple survivance[2], on ne pour-

1. On sait qu'il y a une conception radicale du déterminisme économique : celle de Marx et de Loria, et une conception plus mesurée : celle de Labriola, par exemple. C'est cette dernière que nous avons en vue. La réfuter, c'est *a fortiori* réfuter l'autre.

2. Le judaïsme est, sans aucun doute, une survivance religieuse du passé de l'Orient; il est lié toutefois aujourd'hui aux formes les plus modernes de l'activité économique. La grande puissance de l'Église catholique concorda avec des formes économiques dont il ne reste que de rares survivances.

rait la faire qu'indirectement. L'étude comparative du développement des villes et des villages le permet dans une certaine mesure. La croissance de la grande ville est visiblement l'effet de causes économiques. En même temps, par les révolutions dont elle est l'ouvrière, par le mouvement d'idées qu'elle suscite, la fascination qu'elle exerce sur les campagnes, elle est l'agent le plus puissant des variations progressives qui réduisent à la condition de survivance l'état social préexistant. Là où le milieu physique fait obstacle à sa formation, dans les massifs montagneux notamment, le passé le plus lointain peut longtemps subsister : tels la Suisse alpestre, le Caucase, la Kabylie, l'Aurès. Or l'œuvre qu'accomplit la grande ville moderne, la petite ville et le village dont elle descend l'ont opérée aussi. Comparé à la ville, le village est sans doute l'image vivante du passé, mais lui-même résulte de la lente substitution de la vie agricole à la vie errante des chasseurs ou des pasteurs, et n'est-il pas reconnu que l'agriculture, en transformant les rapports de parenté, en faisant apparaître la propriété foncière, rejette peu à peu un passé vivant dans la classe de ces institutions symboliques qui attestent seulement l'impossibilité pour un groupe humain de rompre entièrement avec la vie des générations disparues ?

Qui ne voit toutefois combien une telle vérification serait vague et peu concluante? Le village, en effet, et plus encore la ville suscitent des forces psychologiques collectives, un renforcement des sentiments sociaux et un travail des idées qui, exprimées par les révolutions ou les réformes de la loi et de l'éducation, peuvent suffire à rendre compte des transformations sociales. La production et l'échange ne sont pas les vrais facteurs de l'évolution s'ils ne font que susciter en l'homme des tendances nouvelles existant précédemment à l'état implicite. La vérification du déterminisme économique suppose établie une autre série de faits d'où résulterait la preuve que l'homme est à l'égard des forces économiques une matière plastique, que ses sentiments et ses idées se moulent exactement sur les habitudes que lui inculquent la forme de production à laquelle l'astreint la nature extérieure. Il faudrait réussir à prouver historiquement que ni mœurs ni idées juridiques, ni traditions religieuses, ni système acquis de connaissances ne peuvent prévaloir contre une régression de l'organisation économique.

En d'autres termes, le déterminisme économique ne peut être justifié que si l'histoire établit l'entière réversibilité des faits sociaux. Loria ne s'y est pas trompé. « Le fleuve humain remonte vers sa source. » Observez, nous dit cet auteur, l'évolution de la colonie fondée en Amérique au XVIe siècle par la société de l'Europe occidentale. Il a suffi que le régime de la terre libre eût été partiellement restauré, en d'autres termes que chacun n'eût qu'à défricher pour devenir propriétaire, pour qu'on vît disparaître le salariat et la division du travail et reparaître l'esclavage, pour qu'avec l'esclavage se restaurât l'esprit

républicain des cités antiques et le régime fédératif. Il a suffi, au contraire, que les terres fussent en grande partie occupées, au moins dans l'Amérique du Nord, pour que l'histoire de l'Europe fût reproduite dans ses grands traits : abolition de l'esclavage, développement du salariat, constitution d'une classe capitaliste, renforcement du pouvoir central et des attributions de l'état, différenciation croissante des gouvernants et des gouvernés, etc. Dans les deux cas, l'identité des conditions économiques a produit les mêmes conséquences domestiques, juridiques et politiques.

A l'appui d'une hypothèse il est toujours possible de citer quelques faits. Quelques données historiques habilement choisies peuvent donc conférer une vraisemblance illusoire à la loi de réversibilité des faits sociaux. Nous pensons toutefois que c'est une erreur manifeste et que, conséquence forcée du déterminisme économique, elle permet d'en juger la valeur. C'est une erreur, car d'une part la réversibilité des faits n'est pas observée dans l'ordre des phénomènes inorganiques; à plus forte raison ne peut-elle l'être dans l'ordre des phénomènes vitaux et des phénomènes sociaux. L'étude des faits sociaux serait entourée d'impénétrables ténèbres si elle ne pouvait s'éclairer de la philosophie générale des sciences. Contre ceux qu'un tel argument ne convaincrait pas, on aurait la ressource d'une seconde preuve. Les grands faits sociaux forment une série du simple au complexe qu'aucune société n'a jamais parcourue dans les deux sens. Des régressions s'y observent fréquemment; mais outre qu'elles sont pathologiques et dues généralement à l'intervention violente d'une population barbare dans le développement d'une population civilisée, elles ne déterminent jamais la réapparition totale de l'ancien état social, mais la disparition temporaire de l'acquis récent.

En fait, le cas de réversibilité que nous citions se retournerait contre l'hypothèse : l'Amérique moderne n'a jamais vu reparaître les conceptions religieuses des cités antiques; la religion a pu y autoriser, y consacrer même une forme nouvelle et plus dure de l'esclavage; elle est restée cosmopolite, elle n'est pas redevenue la conscience collective d'une république municipale. La réversibilité n'existe donc pas pour les conceptions religieuses, toujours associées à un état général de la connaissance. En rétrogradant dans l'ordre économique, une population, une colonie ne reprend pas la mentalité qui avait été primitivement associée à la forme de production qui lui est imposée. Par là même sa régression est arrêtée; l'état mental et émotionnel d'une société supérieure imprime au processus économique et politique une accélération qui rétablit l'équilibre.

Un seul point peut donc rester acquis à la thèse des sociologues économistes; c'est que le travail modifie le caractère de l'homme moyen, diminue chez lui l'inertie mentale et l'impulsivité des penchants, met en jeu l'attention volontaire et l'aptitude à l'abstraction. Ainsi est rendu possible le passage de la lutte violente à la lutte intellectuelle. De là

des conséquences religieuses et juridiques que les faits économiques ainsi que les faits domestiques et politiques expriment parallèlement. On a bien souvent noté la désintégration de la famille concordant avec la substitution des formes intellectuelles de la concurrence aux formes violentes, parallélisme bien exprimé par la criminalité comparée, par le passage de la criminalité sanglante à la criminalité astucieuse, de la contribution des associations criminelles à celle des récidivistes et des jeunes malfaiteurs. Mais la substitution de la concurrence économique ou intellectuelle aux formes guerrières de la concurrence vitale répond aussi en droit à la substitution de la procédure au combat et, dans l'ordre intellectuel, au passage de la tradition à l'examen scientifique et à la critique. Les phénomènes économiques proprement dits, l'entreprise capitaliste, l'échange et la réaction que l'un exerce sur l'autre résultent donc d'une transformation de l'homme social, transformation qu'en dernière analyse la psychologie seule peut expliquer; ils en sont les signes, non les causes.

N'en résulte-t-il pas que, pour appliquer utilement à la sociologie génétique la doctrine des causes actuelles, il faut l'entendre dans le sens large que lui donne M. Gumplowicz, non dans le sens étroit qu'elle reçoit dans l'œuvre de M. Vignes? La réaction des sociétés les unes les autres, combinée avec l'action persistante du milieu local sur les plus simples d'entre elles, ne nous permet pas de trouver dans la comparaison de leur structure économique et domestique la loi qui a présidé à leur développement dans le passé. Les variations *dans l'espace* doivent être soigneusement rapprochées des variations dans la durée et rien ne prouve avant examen que les premières soient substituables aux secondes. L'importance exagérée attribuée aux facteurs économiques, et par suite à l'organisation domestique, provient d'une attention exclusive donnée aux variations dans l'espace. La puissance productive d'un peuple est toujours fonction de la nature du terrain qu'il occupe. Or il s'en faut de beaucoup que le passé d'un peuple arrivé à un haut degré de puissance productive ait correspondu à l'état d'un autre peuple parvenu à un degré un peu moins élevé. Il y a plus : vraisemblablement la structure géographique d'un état ne peut agir sur son évolution interne que d'une manière négative en entravant, ici la formation des grandes agglomérations urbaines, là l'industrie minière et métallurgique, par suite l'industrie manufacturière tout entière, ailleurs la navigation, ailleurs encore l'agriculture intensive. Par elle-même, elle est le contraire d'un agent de transformation. L'examen historique peut donc seul nous aider à découvrir les causes qui agissent effectivement sur les variations sociales et la transformation des sociétés simples en sociétés composées. Il est d'ailleurs aisé de découvrir les causes actuelles qui sont en même temps des facteurs historiques : la statistique morale, ou pour mieux dire la criminologie nous y aide. Les causes aptes à expliquer à la fois les variations actuelles de la criminalité et certaines variations historiques caractérisées, sont évi-

demment les causes profondes de la succession des formes sociales.

Mais s'il faut passer de l'histoire à la préhistoire, ne devons-nous pas conclure, d'accord une fois de plus avec M. Gumplowicz, que l'objet véritable de la sociologie génétique est la formation de l'état, c'est-à-dire de la société composée, conclusion d'autant plus légitime que dans l'état seul peut exister une famille définie, c'est-à-dire un mariage légal consacrant des droits et protégé par des sanctions? L'intérêt sociologique des recherches sur l'origine de la famille est-il nié pour cela? Nullement, mais la recherche devient plus précise et plus méthodique; elle a pour objet la parité du mariage et de l'état; elle ne s'avance dans le dédale des données ethnographiques qu'en tenant d'une main ferme un fil conducteur incassable; elle s'aide des données du droit successoral, du droit pénal et de l'histoire des religions; elle écarte ainsi les faits ambigus, souvent mal établis et toujours susceptibles de plusieurs interprétations.

Il ne reste plus dès lors qu'à étudier la correspondance entre la formation des sociétés composées, la pénétration durable de leurs éléments et la substitution des formes intellectuelles de la concurrence aux formes violentes. Cette correspondance établie, il faudrait chercher s'il y a entre les deux processus une relation causale, soit unilatérale, soit réciproque. Nul ne peut nier qu'un problème ainsi posé ne puisse recevoir du seul examen des faits, encore peu nombreux, mais que les chercheurs accumulent, une solution précise. La sociologie génétique sera alors constituée dans ses grandes lignes; elle éclairera à son tour la sociologie criminelle et l'immense série d'applications qui en découlent.

GASTON RICHARD.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

Abbé C. Piat. La personne humaine, 404 p. Paris, F. Alcan, 1897.

M. l'abbé Piat combat les théories contemporaines qui ont réduit la personnalité à des synthèses de phénomènes, expliqué la réflexion par la mécanique des images et des idées et proposé une explication de la responsabilité compatible avec le déterminisme.

Il a divisé son livre en trois parties consacrées à la perception, à la réflexion, à la responsabilité. Ce sont pour lui les trois principales données de la conscience sur la personne humaine.

Dans la première partie il combat les théories phénoménistes de la personnalité. « Il existe en moi quelqu'un qui perçoit à chaque instant tous les phénomènes de ma vie consciente, et ce quelqu'un est un sujet indivisible..., mes phénomènes ne sont que les aspects divers d'un sujet indivisible qui se saisit lui-même dans et par son activité. » La simplicité et la permanence du moi, voilà les idées que M. Piat défend très minutieusement et avec beaucoup de conscience contre ceux qui les ont contestées. Il examine avec soin les faits nouvellement apportés, il étudie les altérations, les dédoublements de la personnalité, sur lesquels il pense que l'on s'est mépris. Les dédoublements simultanés existeraient que les phénoménistes ne pourraient en tirer leurs conclusions favorites, mais leur existence n'est nullement démontrée. M. Piat tâche de montrer que la seconde personnalité qui paraît se manifester en certains cas ne reste pas étrangère au moi normal. Mais quand bien même il n'en serait pas ainsi, la division de la conscience, « cette sorte de scissiparité de l'être psychologique », n'en serait pas mieux démontrée : « il restera toujours permis de dire qu'il n'y a pas de scission du *moi* normal, mais simplement éclosion d'un *moi* nouveau, sortant, sous certaines influences, des profondeurs de l'âme, à la façon dont les feux follets s'élèvent d'un même marécage pour se livrer leurs batailles aériennes ».

La discussion de M. Piat est intéressante, mais si elle prouve fort bien que les théories phénoménistes risquent de prêter le flanc à de fortes objections, elle ne m'a pas convaincu que le fond en soit mauvais. La permanence et l'unité de la personnalité, telles que l'expérience les montre, n'ont rien d'incompatible avec la théorie de la synthèse mentale.

A vrai dire, je ne sais si M. Piat lui-même n'en conviendrait pas

puisque la substantialité de l'âme ne lui paraît pas une idée démontrable. Il ne veut pas faire entendre que c'est une idée fausse. « Loin de là ma pensée, dit-il. Mon but était de tirer des données de la conscience ce qu'elles peuvent fournir en ce moment sur la nature du *moi*; et il m'a paru que, si elles fondent clairement son unité et son identité, elles ne conduisent peut-être pas jusqu'à sa substantialité. En dehors de la psychologie proprement dite, la substantialité de l'âme peut s'éclairer soit à la lumière de la théologie naturelle, soit à la lumière de la foi; et c'est là, pour moi, que se trouve la vraie solution du problème. D'ailleurs, la question elle-même n'a peut-être pas l'importance qu'on serait tenté d'y ajouter : elle n'intéresse qu'indirectement la personnalité humaine. Que je sois une substance ou non, je n'en reste pas moins un sujet indivisible et permanent, doué d'intelligence et de liberté; je n'en suis pas moins une personne. » Soit, mais alors entre M. Piat et les phénoménistes, l'abîme se comble. La plupart des phénoménistes n'ont même pas nié la substance, ils se sont contentés de ne pas y penser, et de ne pas la faire intervenir dans l'explication des phénomènes. Je crois que M. Piat est injuste pour eux en disant que tout en faisant profession de s'en tenir à l'expérience « ils sont partis d'une abstraction, à savoir la notion du phénomène, et qu'ils ont érigé sur ce fondement illusoire toute leur ingénieuse théorie ». Il me semble que les psychologues de l'école expérimentale ont au contraire bien souvent, par principe, évité de se prononcer sur la question métaphysique de la substance qui ne leur paraissait pas susceptible d'être traitée scientifiquement. N'y aurait-il donc entre eux et M. Piat que de légères divergences d'opinion sur le plus ou moins de permanence et de stabilité du moi?

Pour moi, d'ailleurs, qui pense que la psychologie peut interpréter et résoudre à sa façon les questions de métaphysique qui la concernent, j'estime que la notion de substance et celle de phénomène qui lui correspond doivent être écartées, ou mieux ramenées à d'autres plus logiques et plus positives. Taine avait déjà fait un essai en ce sens. Il ne serait pas mauvais qu'on reprit la question.

La réflexion est pour M. Piat une « force consciente de soi et par là même deux fois active, grâce à laquelle nous dirigeons et changeons de notre chef la suite de nos représentations, par laquelle nous allons du concret au logique et dépassons de l'indéfini et en tous sens les données expérimentales, qui se crée à elle-même un monde irréductible aux sensations, le monde des intelligibles ». On pourrait chicaner sur cette définition, et les critiques de M. l'abbé Piat aux psychologues qui ont étudié avant lui la réflexion s'expliquent en partie par ce fait qu'ils n'étudiaient pas sous le même nom la même chose. Assurément l'abstraction, la généralisation supposent en général la réflexion, mais il vaut mieux à mon sens ne pas les en rapprocher jusqu'à les confondre.

M. Piat examine principalement la question de l'origine de la

réflexion, telle qu'il l'a définie. La réflexion est-elle le résultat d'un progrès organique, la réflexion commence-t-elle dans l'instinct, la réflexion apparaît-elle dans le langage des bêtes? Tels sont les problèmes qu'il se pose et que d'ailleurs il ne résout pas absolument. Comme à la question de la substance, M. Piat trouve que l'on a donné trop d'importance à la question des origines. « Que m'importe au fond, dit-il, que mes premiers ancêtres aient rampé sur le ventre ou marché à quatre pattes? » Toutefois il juge que le transformisme reste encore à l'état d'hypothèse, et que rien ne nous autorise à en faire une vérité scientifique. Encore faut-il, pour l'admettre comme possible, bien entendre le problème. Si l'on ne voit dans la raison que « l'étape dernière et comme l'achèvement de la vie sensible », le transformisme se heurte à l'impossible. Il devient intelligible, sans être pour cela démontré, « si l'on suppose que la réflexion est une faculté d'une nature spéciale et qu'elle se trouve à l'état virtuel dans l'âme des bêtes, prête à s'épanouir dès que les conditions physiologiques le lui permettront ».

A propos de la responsabilité, M. Piat lutte vigoureusement pour la liberté. Ici encore nous aurions à discuter, et la façon dont l'auteur a compris le déterminisme me semble soulever de graves objections — bien qu'il y ait certainement un grand progrès, depuis une dizaine d'années, dans la façon dont les adversaires du déterminisme le combattent et que la discussion de M. Piat marque encore, à certains égards, un progrès nouveau. « La conception déterministe de la volonté, dit-il, conduit tout droit à l'atonie des volontés et par là même au nihilisme moral. Elle est un poison mortel, qui détruit par la racine toutes les nobles énergies. Et c'est ce qu'ont bien senti la plupart des tenants d'une telle opinion. Leurs âmes se sont assombries sous l'influence de leur triste philosophie : ils ont douté de la victoire finale de l'ordre; ils ont tourné au pessimisme. Mais de pareilles conséquences suffisent à condamner une doctrine... » Et plus loin : « ...si j'ai le pouvoir de produire des actes qui n'aient pas d'antécédents, de poser ce qu'on est convenu d'appeler « des commencements absolus »; je conçois aussitôt qu'on s'en prenne à moi et de ma conduite et de ses conquences. La responsabilité se trouve démontrée du même coup; car dans une semblable hypothèse, je suis vraiment le père de mes actes. Entre moi-même en tant que libre et le reste de l'univers, il y a comme une coupure : je suis par ma liberté un être à part indépendant qui ne relève que de soi. Et, partant, si l'on peut remonter au delà de ma personne pour trouver à qui reviennent les effets purement spontanés de mes instincts; c'est à ma personne qu'on a raison de s'en tenir, quand il s'agit d'actions pour lesquelles je me suis prononcé en toute connaissance des résultats qu'elles devaient avoir : c'est à ma personne qu'on a raison de s'en tenir, toutes les fois que j'agis librement, car *dans la mesure même où je suis libre, je suis cause première.* »

Un déterministe accordera qu'il y a beaucoup de vrai dans toutes

ces idées, et en un sens, il ne se refusera pas à admettre que l'individu soit en quelque sorte une « cause première », si l'on entend par là que l'individu formant un centre individuel distinct, son action est, ou plutôt peut être en certains cas, très distincte de ses antécédents, et des actions du milieu qui la préparent, de façon que la responsabilité de certains actes doive, en effet, s'arrêter à lui, pour une grande part. La possession de soi, la conscience et la direction des actes, ont aussi un sens très net et très acceptable dans la doctrine déterministe, qui peut très bien trouver dans l'individu, en certains cas, le « père de ses actes ». Et pourquoi considérer l'individu, dans cette théorie, comme assistant sans influence réelle aux jeux de ses passions et de ses idées? il suffit que l'individu soit une réalité pour que, au contraire, son influence puisse s'exercer, et se montrer parfois prépondérante. Un déterministe n'est nullement obligé de considérer l'individu comme la somme de ses passions et de ses idées; il est plus que cela, il est un système qui — en certains cas — les dirige et les domine librement, c'est-à-dire selon sa nature propre.

Et c'est même la condition, semble-t-il, pour que la responsabilité existe réellement. On a reproché au libre arbitre, à l'indéterminisme de trop séparer l'agent et l'acte en ne faisant pas résulter nécessairement celui-ci de la nature de celui-là. La liberté se trouve ainsi ramenée à une sorte de hasard qui, précisément, supprimerait la responsabilité qu'on voulait fortifier. Cette objection me semble juste. M. Piat la cite et la discute. Voici comment il y répond. « La liberté, dit-il, n'est pas une force aveugle : elle a son idéal, qui est la loi du devoir; et cet idéal, elle l'aime d'un amour qui ne vient que d'elle et qui lui est inné. Indépendamment de l'impulsion vers le bien, que la liberté peut recevoir, soit de la crainte du châtiment, soit du désir de la récompense, soit du plaisir esthétique que l'on trouve parfois à la pratique de la vertu, cette faculté porte en elle-même un principe supra-sensible d'intérêt rationnel et par là même désintéressé, qui n'est autre chose qu'une tendance naturelle à l'ordre pour l'ordre. La liberté s'oriente vers le devoir comme l'œil vers la lumière, c'est là son but et son centre d'attraction; la liberté, c'est l'amour libre du devoir..... Du moins je suppose une volonté dont les émotions et les penchants sont si bien disciplinés, si fortement ajustés aux règles de la raison, qu'il n'en peut sortir aucune perturbation de l'ordre, aucune rupture d'harmonie. Dans ce cas, la liberté ne disparaît point; bien plus, elle atteint son apogée... Et cependant, poussée jusqu'à cet état idéal, la liberté ne court aucun risque de déchoir ; elle demeure infailliblement rivée aux lois que lui révèle la raison, car elle est, comme elle, amie de l'ordre. Elle voit le bien, elle en sent le prix souverain; et sollicitée par ce noble attrait, elle s'y dirige en ligne droite. Elle serait en danger de quitter sa voie, si elle y rencontrait des obstacles à sa tendance essentielle. Mais, du moment qu'elle n'en rencontre pas, elle choisit toujours ce qui sied le mieux à sa nature. Du moment qu'elle ne subit pas de

provocation inverse, elle va toujours en haut et en avant : bonne en son principe, elle se décide pour le bien et se réalise. »

J'ai fait une citation un peu longue, parce que le passage est important. A mon avis, l'objection contre le libre arbitre n'a pas reçu, au point de vue de la théorie qui admet la réalité de l'indéterminisme, une réponse satisfaisante. Celle de M. Piat tend à prouver que pour défendre le libre arbitre, il faut : 1° faire entrer dans sa conception des éléments qui le dénaturent; 2° lui donner un sens compatible avec le déterminisme.

Si en effet la liberté est le pouvoir de choisir entre deux actes également possibles et dont un seul se réalisera, on ne peut dire que ce pouvoir soit par essence tourné vers le bien. Une telle qualification ne peut convenir qu'à la personnalité qui se sert de ce pouvoir, mais la faculté de faire un choix, étant précisément la liberté de se déterminer pour le bien ou pour le mal, on ne voit pas pourquoi elle serait plutôt orientée vers celui-là que vers celui-ci, alors que précisément sa caractéristique est de n'être déterminée ni dans un sens, ni dans l'autre, puisque l'un et l'autre acte sont également possibles. Si nous supposons la liberté orientée vers le bien, nous en faussons l'idée par cela même, nous la confondons avec une passion, un désir, une volonté, une personne. M. Piat nous la représente comme se dirigeant naturellement vers le bien et ne pouvant choisir le mal que sur provocation. Mais qu'est-ce que la possibilité d'un commencement absolu qui se dirige naturellement vers le bien et à quoi reconnaissons-nous, alors, que le commencement est absolu et que le bien et le mal étaient également possibles? Et par où se distinguera la liberté de l'amour du bien supposé déterminé et déterminant, guidant la conduite, mais susceptible de céder à une passion plus forte?

Et en effet la conception de M. Piat tourne aisément vers le déterminisme. La liberté, nous dit-il, du moment qu'elle ne rencontre pas de provocation, « choisit toujours ce qui sied le mieux à sa nature ». Mais un déterministe ne doit ni penser ni s'exprimer autrement. Et la liberté, comme la comprend M. Piat, se ramène alors à la spontanéité, à l'expression non contrariée de la tendance qui fait le fond même d'un être harmonisé. Il n'y a rien là de contraire au déterminisme, et pour mon compte, j'y trouve la confirmation d'une idée que j'ai souvent défendue et qui est que la liberté et la responsabilité doivent être envisagées surtout non au point de vue de la causalité, mais au point de vue de la finalité. Nous sommes libres et nous ne le sommes pas, nous sommes responsables et nous ne le sommes pas, non pas selon le mode de causation de ses actes et le déterminisme ou l'indéterminisme que ceux-ci révèlent, mais selon le degré et la forme de la finalité qu'ils réalisent.

Je remarque encore en tout cela la difficulté avec laquelle les philosophes s'entendent sur la signification et la portée des idées. Depuis que l'on discute sur le libre arbitre et le déterminisme, on n'est pas encore arrivé à se faire une idée précise de ce qu'impliquent, au juste,

l'une ou l'autre de ces conceptions. Et je ne suis pas convaincu que, si l'on peut éviter certaines erreurs, et quelques confusions, on puisse définir rigoureusement toutes les idées et en préciser suffisamment les conséquences logiques. Il reste encore bien des points obscurs. Cependant il me semble bien apercevoir quelque progrès dans cette question, depuis une vingtaine d'années, et cela peut inspirer une confiance modeste.

Il ne faut donc pas conclure, de la répétition et du renouvellement continuel de ces discussions, à leur vanité. Autant vaudrait-il nier l'observation parce que nous avons presque toujours, toujours peut-être, à rechercher celles que l'on a faites avant nous. L'expérience ne trompe guère moins que le raisonnement, bien que chacun ait autant de prétention à observer nettement qu'à raisonner juste. Et pour ne pas sortir du livre de M. Piat, les questions de fait ne divisent guère moins les philosophes que les questions de théorie, si d'ailleurs on peut distinguer nettement les unes des autres. M. Piat n'a pas moins que les partisans les plus exclusifs de l'expérience le désir de s'appuyer sur les faits et d'en établir seulement la signification. Il considère sa théorie de la responsabilité comme « une déduction de l'expérience intérieure », il s'élève aussi contre la méthode *a priori*, en termes très nets, et combat à ce point de vue les objections philosophiques contre la responsabilité. « Les difficultés que soulève la métaphysique contre l'idée de responsabilité, si grandes qu'elles paraissent, ne sauraient avoir une portée décisive : elles se heurtent à un fait; et contre les faits, rien ne prévaut... Formelle ou latente, la méthode *a priori*, telle que l'ont entendue la plupart des philosophes, est à rejeter une bonne fois, et pour tout de bon : elle constitue un empiètement irrationnel de la raison; c'est un procédé essentiellement anti-scientifique. Les faits, voilà ce qu'il faut constater d'abord; les faits, voilà ce qu'il faut respecter envers et contre tous, une fois qu'on les a dûment constatés. » Qui ne serait d'accord sur les principes avec M. Piat? Malheureusement la « constatation » est difficile, et les idées que M. Piat regarde comme l'expression même des faits ne paraissent à d'autres que des nductions fort hypothétiques. La responsabilité pour eux ne serait pas constatée par la manifestation en l'homme de l'idée ou du sentiment de la responsabilité. Les données de la conscience leur paraîtraient susceptibles d'interprétations variables, différentes et souvent douteuses. Il faut bien aller jusqu'à contester à M. Piat la certitude qu'il croit rouver dans la perception interne. A mon sens, elle ne nous montre pas plus que la perception externe des choses réelles, des vérités indiscutables et telles qu'elles sont en soi.

Voilà bien des sujets de discussion que je ne puis guère qu'effleurer et qu'il fallait bien indiquer. Ils ne m'empêchent pas de sentir que bien souvent les philosophes qui n'acceptent nullement les conclusions de M. Piat, pourraient s'entendre avec lui mieux qu'il ne semble, sur bien des points un peu différemment interprétés. Et je crois qu'ils devraient

en tout cas rendre justice à la bonne foi de l'auteur, à son désir de connaître et d'apprécier avec justice les doctrines qu'il combat.

FR. PAULHAN.

G. Guicciardi e G. C. Ferrari. DI ALCUNE ASSOCIAZIONI VERBALI. Reggio-Emilia, Stefano Calderini e figlio, 1897, 26 p.

Guicciardi et Ferrari étudient dans ce travail les associations par assonance. L'expérience qu'ils ont employée est la suivante : sur une feuille ont été écrites 5 terminaisons, *ile, eno, ago, ondo, olle*, et, au-dessous de chacune d'elles, les personnes qui leur ont servi de sujets ont été priées d'écrire pendant dix minutes le plus grand nombre de rimes qu'elles aient pu trouver. Parmi les résultats de leur enquête citons les suivants : les hommes ont trouvé notablement plus de rimes que les femmes; — d'après le total des résultats et en suivant l'ordre décroissant des nombres de mots associés respectivement à chacune des terminaisons considérées, ces terminaisons se rangent ainsi : *ile, ondo, eno, ago, olle*; cet ordre correspond à celui qui se déduit du dictionnaire de rimes de Ruscelli; les substantifs sont plus fréquents que les adjectifs et les adjectifs plus fréquents que les verbes; — le nombre d'associations trouvées décroît rapidement pendant les cinq premières minutes.

Les auteurs terminent leur étude par un examen des divers procédés psychologiques dont leurs divers sujets ont pu se servir pour effectuer leurs associations et par des considérations théoriques. Les distinctions qu'ils font d'associations par assonance, typographiques, visuelles, etc., et surtout les chiffres qu'ils attachent à chacune de ces formes d'association sont probablement, vu la complexité des faits étudiés, d'une trop grande précision.

V. Henri. UEBER DIE RAUMWAHRNEHMUNGEN DES TASTSINNES. Berlin, Reuther u. Reichard, 1898; 228 p.

V. Henri s'est proposé, en écrivant cet ouvrage, de faire une monographie de la perception tactile de l'espace. Cette monographie est, à tous égards, excellente. On y trouvera un exposé très clair de toutes les questions qui se posent au sujet de cette perception, des faits déjà établis et des théories proposées; en outre l'auteur nous y communique les résultats de recherches personnelles très étendues.

L'ouvrage est divisé en deux parties.

La première, de beaucoup la plus longue, est consacrée à l'exposé des faits et comprend trois chapitres. Dans le premier l'auteur considère le *sens tactile de l'espace*. Il expose d'abord à ce propos les recherches qui ont été faites sur le seuil, dont la meilleure définition serait, d'après lui, « cette grandeur... pour laquelle on *croit percevoir nettement* les propriétés spatiales. Ainsi, par exemple, dans le cas où on touche la peau avec 2 pointes, on appellerait distance-seuil celle juste

à partir de laquelle on sent *nettement* 2 points » (p. 8). Henri passe en revue les méthodes qui peuvent servir à déterminer ce seuil et expose avec détails les résultats principaux qu'ont obtenus Weber pour le cas de la distinction de 2 points, Fechner, Volkmann, Dresslar concernant l'influence que l'entraînement exerce sur cette distinction, Griessbach et Vannod concernant l'influence de la fatigue intellectuelle sur la même distinction; lui-même croit que l'influence de l'entraînement et de la fatigue est de nature centrale. Il traite ensuite de l'espace tactile chez les aveugles, chez les enfants, lors de distension naturelle ou artificielle de la peau, etc. Il rapporte également les plus importants des résultats obtenus par Goldscheider quant à la distinction soit de deux points de température, soit de deux points de pression, ceux d'expériences diverses sur l'action qu'exercent, au point de vue de la perception tactile de l'espace, la température, l'anémie, l'électricité, l'acide carbonique, etc.; il analyse également les recherches qui ont été faites sur l'excitation successive de deux points de la peau, sur le seuil pour la perception des lignes, des mouvements. Il consacre quelques pages à cette illusion qui fait qu'on sent parfois deux points quoiqu'on n'ait été touché que par une seule pointe. Mentionnons enfin une étude très étendue et personnelle de l'expérience d'Aristote : Henri résume ainsi lui-même les résultats qu'il a obtenus à ce sujet : « Si on touche les dernières phalanges de deux doigts d'abord dans la position normale des doigts et si ensuite on touche les mêmes points de la même manière dans la position croisée des deux doigts, les deux endroits touchés semblent dans les deux cas à peu près dans la même position relative; celui qui est à droite dans la position normale semble encore à droite dans la position croisée, quoique objectivement le contact ici ait lieu à gauche. Si dans la position normale les endroits touchés sont très près l'un de l'autre, ils semblent aussi être très près l'un de l'autre dans la position croisée, quoique objectivement les contacts dans la position croisée soient très éloignés l'un de l'autre » (p. 84).

Dans le second chapitre il est question de la *localisation* des impressions tactiles. Outre une analyse des travaux antérieurs, ce chapitre contient l'exposé de nombreuses recherches de l'auteur. Henri insiste au début, comme en divers passages, sur la distinction qu'il convient de faire entre le sens de l'espace et la localisation. Les expériences où il s'agit de percevoir deux points comme deux, se rapportent au sens de l'espace; quant à l'étude de la localisation, elle se fait par le moyen d'expériences telles que la suivante : on touche avec une pointe un point du corps chez une autre personne et celle-ci doit, les yeux fermés, essayer de toucher le même point. Cette expérience et celle du compas, fait remarquer Henri, ne s'adressent pas à la même fonction psychologique; il en donne, entre autres preuves, celle-ci, qu'en certains endroits de la peau l'erreur de localisation se produit dans une direction déterminée à partir du point touché et que, par conséquent, si une personne qu'on touche au point A indique souvent comme

touché le point B, l'inverse n'aura pas lieu, c'est-à-dire que si on la touche au point B elle n'indiquera pas souvent comme touché le point A. La justesse de la distinction précédente est incontestable : dans le cas de deux points il s'agit en effet simplement de percevoir un *nombre* d'impressions, tandis que dans la localisation il faut indiquer une *position*; la perception d'un nombre, quel que soit du reste le sens dont il s'agisse, est toujours plus facile que toute autre qui lui soit comparable : ainsi on perçoit deux étincelles, deux sons de peu de durée comme deux beaucoup plus facilement qu'on ne perçoit par exemple leur hauteur, leur distance relatives.

Parmi les expériences que Henri lui-même a faites, de particulièrement intéressantes se rapportent à la localisation avec mouvements seulement : par exemple, le sujet, les yeux fermés, doit indiquer avec l'index le point touché, mais sans le toucher lui-même; ou encore il doit regarder (localisation avec mouvements des yeux) dans la direction d'un point de son corps qu'on lui nomme, mais qu'il ne voit pas, etc. Dans le premier des deux cas qui viennent d'être cités, les observations de tous les sujets s'accordent sur ce point, c'est que tous se représentent visuellement l'endroit de la peau touché; quant à la main avec laquelle on localise, d'ordinaire on ne se la représente pas visuellement. La localisation est très inexacte : l'erreur atteint en général plusieurs centimètres; l'estimation de la distance verticale entre la main qui doit indiquer et la partie du corps qui a été touchée est également très inexacte : on peut croire cette distance de 8 à 10 centimètres alors qu'elle est à peine de 2. Quant à la localisation avec mouvements des yeux, les résultats les plus intéressants sont les suivants : les erreurs sont très petites pour les doigts, elles atteignent alors à peine 2 centimètres; elles sont plus considérables pour la main et le poignet.

Henri étudie longuement ce qu'il appelle la *localisation visuelle*. Parmi les expériences qu'il a faites, je citerai les suivantes : 1° on touche chez une personne un point du corps, et la personne, qui ne voit pas ce point, doit indiquer sur une photographie ou un modèle en plâtre le point touché; 2° deux doigts sont croisés et le sujet doit indiquer sur une figure schématique le point touché. Dans la première série d'expériences, Henri distingue deux groupes de sujets : ceux qui ont de bonnes représentations visuelles et ceux qui n'en ont que de médiocres. Voici quelques passages intéressants se rapportant aux premiers : ceux-ci se représentent visuellement l'endroit de leur peau touché; « la représentation visuelle est schématique et ne contient que ce dont le sujet a besoin; celui-ci ne se représente ni la couleur, ni l'éclairement, ni les détails de la peau, il ne s'en représente que les contours et les endroits saillants (sillons, jointures, articulations, etc.). La grandeur de la région qu'on se représente varie suivant l'endroit de la peau : dans les endroits sensibles (doigts, articulations, etc.), la région est très petite, elle comprend par exemple un doigt; dans les endroits moins sensibles (avant-bras, dos de la main, etc.), elle est nota-

blement plus grande ; mais avec accroissement de la grandeur, la représentation perd en netteté et en exactitude » (p. 121). Plus il y a de points de repère dans le voisinage du point touché, plus les erreurs de localisation sont petites. Il peut y avoir incertitude quant au doigt touché ; cette incertitude porte surtout sur le médius et l'annulaire. La plupart des sujets déclarent que lorsqu'un des trois doigts, index, médius, annulaire, est touché, ils reconnaissent aussitôt la place du point touché, mais qu'ils hésitent quant au doigt touché. Dans la position croisée des doigts, lorsqu'un point de l'annulaire est touché, le sujet indique le point correspondant du médius, et réciproquement.

Dans le chapitre III, Henri cite un grand nombre de faits empruntés à la physiologie et à la pathologie. Ces faits se rapportent notamment à la localisation chez les animaux décapités ou lors d'excitations du cerveau, de la moelle, des nerfs ; aux synesthésies (on entend par synesthésie ce fait que l'excitation d'un point d'un nerf peut provoquer une sensation non pas simplement à l'extrémité périphérique du nerf, mais en une région qui en est très éloignée) ; à la localisation chez les amputés ; à la localisation dans les cas de transplantation de la peau (rhinoplastie), de rupture et de régénération des nerfs, de maladies de la moelle et du cerveau.

La seconde partie de l'ouvrage traite des théories de la perception tactile de l'espace. L'exposé que l'auteur fait de ces théories est suffisamment complet et très clair ; les critiques qu'il y joint sont en général assez brèves, mais décisives. Je m'autoriserai, pour insister peu sur cette partie de son livre, de ce qu'il dit lui-même relativement au rôle des théories dans la psychologie expérimentale actuelle, c'est qu' « il existe dans la psychologie expérimentale une tendance à vouloir tout expliquer, à se contenter d'un petit nombre d'observations et à attribuer la principale importance à la théorie. Je crois que la psychologie expérimentale doit se garder autant que possible de théories et d'hypothèses non fondées et qu'actuellement ce qu'elle a principalement à faire c'est de collectionner systématiquement des faits » (204). (Cette tendance à la théorie qui se constate quelquefois dans la psychologie expérimentale a déjà été critiquée par d'autres ; elle disparaîtra probablement, et elle s'explique par ce fait que beaucoup de ceux qui s'occupent actuellement de psychologie expérimentale y sont arrivés par le chemin de la psychologie abstraite et théorique.)

Henri, conformément à la déclaration précédente, se contente d'établir le peu de valeur des théories qui ont été émises concernant l'origine et le développement de la notion tactile d'espace et ne propose lui-même à ce sujet aucune hypothèse. Il se borne à exposer une brève théorie de la nature de la sensation tactile d'espace telle qu'on la constate chez l'adulte ; ce qu'il dit de plus net à ce sujet se rapporte à la localisation avec mouvement ; à cet égard il admet qu'il y a des localisations qui se font automatiquement ; on les constate non seulement chez l'adulte, mais encore chez les tout petits enfants : par exemple,

avec les doigts nous touchons automatiquement un point de la peau où nous sentons un contact. Dans ces cas, il faut distinguer le mouvement de localisation et la sensation de contact; le premier est réflexe et dépend principalement de la moelle, comme le prouvent les observations sur des animaux décapités. « Il existe donc dans la moelle une disposition anatomo-physiologique encore inconnue par suite de laquelle une excitation périphérique provoque des mouvements réflexes qui amènent un organe tactile dans le voisinage de l'endroit excité; cette disposition doit être considérée comme innée. Mais les mouvements de localisation seuls ne conduisent qu'à une localisation très inexacte et qui, dans la vie ordinaire, ne peut suffire. La localisation plus exacte d'une impression tactile s'obtient par le deuxième facteur principal (la sensation de contact) et ce facteur dépend de centres nerveux supérieurs. On sait que la régulation des mouvements réflexes par des excitations sensorielles ne se fait que lorsqu'on laisse intacts, chez l'animal, outre la moelle, des centres plus élevés » (p. 209).

Lorsque l'attention, ajoute l'auteur, se tourne vers la sensation tactile, il se produit dans la plupart des cas, chez celui qui voit, une image visuelle. Pourtant cette image n'est pas nécessaire. Lorsqu'on veut déterminer l'endroit de l'excitation à la surface du corps, on y réussit de la façon la plus simple en essayant de toucher cet endroit avec le doigt (ou quelque autre organe) : c'est la manière de localiser automatique dont il a été parlé, avec cette différence que l'attention se dirige sur la localisation et que cette dernière est, comme on dit, produite volontairement. Mais on peut aussi déterminer le lieu de l'excitation par le moyen de l'image visuelle ou encore par le moyen de mots (description verbale); ces méthodes de localisation ne sont pas primitives, car elles reposent sur des associations qui se sont formées entre les sensations tactiles et les images visuelles ou les désignations verbales. Mais si l'organe excité se trouve dans une position anormale, comme l'image visuelle, malgré cela, ne change pas, il en peut résulter une localisation erronée de l'impression tactile : c'est ce qui arrive quand les doigts sont croisés.

Pour terminer ce compte rendu, souhaitons que l'auteur veuille bien traduire son livre en français. S'il y joignait alors l'étude des sensations tactiles autres que celles d'espace, s'il y joignait aussi l'exposé un peu détaillé des importants travaux qui ont été faits depuis une dizaine d'années sur les sens étroitement associés à ceux de la peau, savoir le sens musculaire et le sens articulaire, son livre constituerait un véritable traité et prendrait rang parmi les ouvrages les plus intéressants et les plus utiles relatifs à la psychologie des sensations.

B. BOURDON.

II. — Morale.

P. F. Fitzgerald. THE RATIONAL, OR SCIENTIFIC, IDEAL OF MORALITY, *containing a theory of cognition, a metaphysic of religion and an Apologia pro amore* (in-8°, London, Swan Sonnenschein, 1897; XVI-357 p.).

La théorie de la connaissance dont il s'agit en ce volume consiste dans ces trois modes du principe de causalité : cause suffisante, cause efficiente, cause finale, lesquels correspondent aux trois facultés de l'âme, sentiment, intelligence et volonté. Toutes nos représentations mentales, selon l'auteur, ont leur fondement dans la *sensibilité* extérieure et intérieure (feeling both sensible and mental); dans l'*intelligence* du rapport de cause à effet (of the relativity of cause and effect); dans la *volonté*, ou tendance instinctive de l'être à agir pour la conservation de son intégrité physique et morale (p. 7). L'homme éprouve une impression ou une émotion (sentiment); il comprend la relativité des choses et des êtres à sa propre nature (intelligence); il tend spontanément à l'action (volonté). « Tout sentiment postule une cause suffisante, que l'intelligence saisit, d'après sa relation avec nous, comme cause efficiente, et qui détermine notre action, selon la loi de la conservation de l'intégrité de l'être, comme cause finale (p. 40). »

Cette théorie de la connaissance conduit à une métaphysique théiste. « La foi en Dieu n'est que la croyance aux inférences de la raison concernant notre origine et celle de l'univers objectif. De là le sens moral ou sentiment du devoir, qui résulte de la méditation sur les attributs fondamentaux de l'être, idéalisés dans l'Être suprême, — le devoir consistant dans la fidélité à la nature sensible, intellectuelle et active ou libre (to the feeling, thinking, and willing, or self-determining, nature) par laquelle notre créateur nous a mis en communion avec lui-même (p. 75). »

L'auteur se prononce nettement contre le panthéisme, pour la personnalité divine. Il soutient que « l'attribution de la personnalité résulte de l'unification nécessaire des attributs de l'être » (p. 100), et que l'idée de fin ultime et d'unité suprême est inséparable de celle de personne (p. 118). « Le sentiment que l'homme a de son imperfection vient de son intuition de l'idéal de l'être, laquelle postule l'existence réel d'un prototype, dont il dépende absolument, comme de sa cause suffisante, et dont la volonté lui fournisse une raison suffisante pour l'obéissance à la loi morale. Telle est l'analyse essentielle du mot *Dieu*, qui est une conception nécessaire de notre raison réfléchie, et partant aussi naturelle à l'homme que la croyance au monde extérieur, tel qu'il nous est donné par les sens. Nous croyons aux faits et aux axiomes, nous avons pleine confiance dans la bonté d'une personne (p. 136). »

Les attributs de l'être doivent, selon l'auteur, être conçus les mêmes

dans tout l'univers. « Nous résumons ces attributs dans leurs aspects caractéristiques de puissance, sagesse et bonté, ou bien dans l'amour, l'intelligence et l'action conforme à l'amour intelligent, qui nous paraissent impliqués par la volonté créatrice. Le disciple de Comte s'arrête à l'enthousiasme pour l'humanité; mais le véritable objet de l'enthousiasme est l'être idéal ou typique; et la plus haute idée que nous en puissions avoir, d'après la loi d'unification des attributs en une personne (of impersonation of attributes), est celle de Dieu auquel nous devons notre conception idéale de l'être (p. 164). »

En éthique, l'auteur s'élève — et nous l'en félicitons volontiers — contre ce qu'il appelle l'altruisme ascétique, c'est-à-dire contre la charité bouddhique, contre le renoncement de l'individu à tout droit propre. L'attachement de chacun à son droit lui paraît lié au respect et à la défense du droit des autres, à la vraie et normale charité, à l'adoration du Dieu personnel, père des esprits. Il commente fort bien le précepte évangélique d'aimer le prochain comme soi-même et Dieu par-dessus tout. « Si ce précepte était observé, il n'y aurait pas à désespérer de l'avenir de la race au point de vue, soit de la vertu, soit du bonheur (p. 146). » Et plus loin, rappelant une légende relative au Bouddha : « Comme il est naturel, dit-il, qu'on évite, dans son chemin, la rencontre d'un lion ou d'un tigre, il est naturel aussi que l'on s'efforce d'empêcher une autre personne de courir le même risque de destruction. Mais celui qui, pour imiter ce qu'on raconte du Bouddha, est disposé à se laisser manger par un tigre pour servir de nourriture à ses petits, laissera également pour le même motif déraisonnable, le tigre manger un autre homme... Il y a autant d'injustice à se dépouiller soi-même des droits d'un être humain qu'à manquer de considération sympathique pour les autres... La tendance bouddhique à supprimer sa propre individualité ou personnalité, avec ses besoins et ses droits, peut s'accorder avec le panthéisme, mais il est certain qu'elle ne s'accorde pas avec le monothéisme, qui regarde l'homme comme le représentant sur la terre du Maître de la vie, auquel il doit compte de la gestion dont il est chargé, de l'usage de ses talents et de l'exercice de sa raison (p. 150). »

L'auteur tient que la moralité dépend « du motif intuitif et interne d'action bien plutôt que d'une activité objective particulière ». Aussi repousse-t-il les théories qui en attribuent la naissance et le développement, soit « aux modifications empiriques de l'organisme physique transmis par l'hérédité », soit « à l'évolution de l'instinct social », soit « à la lutte contre les conditions de l'existence extérieure subies par l'homme, surtout par l'homme primitif ». Ces théories de Spencer, de Darwin, etc., n'ont pas de rapport « avec l'Être absolu qui nous a constitués de manière à poursuivre, parce que telle est sa volonté, le Bien et ensuite le Meilleur pour l'Être réel »; aucune d'elles « ne peut satisfaire la conscience de l'homme » (p. 139).

De cette métaphysique de la morale et de la religion, l'auteur déduit

une apologie de l'amour qui paraît, à en juger par la préface, l'objet principal de son livre. Dans l'amour, qu'il définit l'union spirituelle par laquelle l'homme et la femme se complètent mutuellement au triple point de vue du sentiment, de l'intelligence et de la volonté, il voit le grand principe du perfectionnement aussi bien que du bonheur de l'espèce humaine. « C'est, dit-il, du vrai mariage des âmes substitué aux mariages contractés par caprice d'imagination, ou en vue de fins purement physiologiques ou domestiques, que dépend surtout l'évolution morale de la race (p. 194). »

F. PILLON.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

American journal of Psychology. July, october 1897.

S. LINDLEY : *A study of Puzzles vith special references to the psychology of mental adaptation* (p. 431-493).

Après un rapide examen des théories du jeu et la mise en relief de la théorie de Karl Groos qui considère le jeu comme un emploi utile de notre activité, l'auteur classe les différentes sortes de jeux d'esprit : les uns sont fondés sur le langage (énigmes, rébus, etc.), d'autres sont mécaniques, d'habileté manuelle (questions, etc.), ou mathématiques (quel est le nombre qui divisé par... etc.); enfin il y a les jeux logiques ou philosophiques, parmi lesquels on peut citer le fameux dialogue entre Euthydème et Clinias.

On voit qu'il existe des jeux dans tous les domaines de l'activité mentale : ce qui fait leur intérêt et leur utilité, c'est qu'ils arrachent l'individu à la routine du milieu, l'empêchent de se laisser dérouter par les illusions sensorielles dont nous sommes coutumiers, et l'obligent souvent à accomplir ensemble des opérations intellectuelles complexes.

Pour se documenter sur les répartitions et l'influence psychologique de ces jeux, l'auteur a envoyé des questionnaires : 500 réponses, dont 400 de femmes ou d'enfants. Les jeux de patience, physiques, sont en minorité; les charades sont très recherchées (peut-être parce qu'elles sont plus faciles). En général, c'est vers douze ou quatorze ans que l'on s'intéresse le plus à ces jeux : cinq ans est l'âge des simples devinettes, dix ans celui des charades ; on cultive les jeux mécaniques vers la douzième année, les logogriphes vers la quinzième et les problèmes vers la dix-huitième : on voit que la série monte du simple au

complexe. — L'influence éducatrice et psychologique de ces jeux résulte de leur action sur l'attention : en même temps ces jeux obligent l'enfant à se dégager d'une foule de causes d'erreur, d'illusions conventionnelles. — Resterait à savoir comment chacun procède pour résoudre ces questions : ce point est difficile à élucider; il semble cependant que l'avantage appartienne à ceux qui procèdent méthodiquement. Le hasard, auquel on fait très volontiers honneur de nos découvertes, n'est utile qu'aux gens capables de comprendre les circonstances fortuites qui se présentent.

Enfin l'auteur relève l'importance prise par ces jeux à l'époque de la puberté, et l'attribue à l'augmentation des fibres associatives de l'écorce cérébrale qui aident au développement intellectuel. Il termine par des considérations historiques sur les jeux.

J. McCrea and Pritchard : *The validity of the psycho-physical law for estimation of surfaces magnitudes* (p. 494-505).

Les auteurs ont opéré sur des disques placés à 1 m. 23 de l'œil regardés alternativement de l'œil droit et du gauche; ils ont suivi le dispositif de M. Quantz et constaté, comme lui, que le disque mobile est vu en plus petit quand il est plus près, en plus grand lorsqu'il est plus loin que le disque type. La suggestion peut, en ce dernier cas surtout, influer sur notre appréciation. Les auteurs concluent des moyennes de leurs expériences que nos appréciations de grandeur sont extrêmements exactes et s'accordent sensiblement avec la loi psychophysique.

E. Phillips : *Genesis of number-forms* (p. 506-527).

Sur 332 élèves d'école normale, 974 écoliers et 343 adultes, l'auteur a constaté 147 schèmes visuels : il a essayé de faire le départ entre les schèmes des enfants et ceux des adultes, ceux-ci n'étant que les premiers plus compliqués : mais il ne se dissimule pas que la diversité des formes rend ce classement un peu factice. Il semble que les schèmes apparaissent lorsqu'on commence à compter : en effet, ils affectent souvent une forme décimale, et 50 personnes ont nettement localisé leur apparition entre six et douze ans. L'auteur croit d'ailleurs que les schèmes sont très fréquents, peut-être même communs à tout le monde, mais passent inaperçus.

J. Leuba : *The psycho-physiology of the moral imperative* (p. 529-559).

Partant du principe de Darwin, que l'élément moral est la différence essentielle entre l'homme et l'animal, M. Leuba veut étudier le fondement psychologique de l'impératif moral et son mécanisme physiologique : il veut montrer que cet impératif est le corollaire psychique d'un réflexe idéomoteur aboutissant à des mouvements coordonnés pour une action spéciale. Pour le faire comprendre, il représente schématiquement les diverses formes d'exécution d'une action impulsive ou réfléchie. Il voudrait d'ailleurs arriver à saisir exactement le lien de la pensée à l'action et ne nous dissimule pas qu'il n'y est point arrivé.

SCHALLENBERGER : *Prof. Baldwin's method of studying the color-perception of Children.*

Miss Margaret Schallenberger compare entre elles les méthodes de Preyer, de Binet et de Baldwin. La seconde lui paraît une subdivision de la première, la troisième, qui consiste à noter jusqu'à quel point une couleur retient l'attention de l'enfant, ne tient pas compte de ce qu'une couleur peut attirer les regards de l'enfant avant d'être bien nettement distinguée.

STANLEY HALL AND ARTHUR ALLIN : *The psychology of tickling, laughing, and the comic* (p. 1-41).

Les auteurs ont lancé un questionnaire sur le chatouillement et le rire : ils ont reçu 700 réponses, contenant les observations de 3 000 personnes environ. — Le rire peut prendre deux formes : ou bien il agit d'abord sur les muscles superficiels pour gagner peu à peu la profondeur, ou bien il remonte de la profondeur à la périphérie. Les auteurs cherchent ensuite l'origine du sentiment comique, etc., et terminent par l'examen des théories du rire. Leur conclusion est que le rire active les fonctions vitales, et par conséquent sert à la santé. On trouvera, dans cet article, quantité de faits.

Travaux du laboratoire de Cornell. — A. BIRCH : *Distraction by odors* (p. 45-55). Continuant les études de Moyer, M. Birch cherche un procédé de distraction uniforme dans ses effets, applicable aux sujets normaux et que l'on puisse graduer : il emploie les odeurs, les unes familières et éveillant des images, les autres inconnues et que l'on cherche alors à identifier. Dès maintenant, quoique les résultats ne soient pas définitifs, les auteurs considèrent les odeurs comme le plus parfait de nos procédés de distractions.

PILLSBURY : *Projection of the retinal image* (pp. 56-60).

Revenant sur la question déjà traitée par Stratton, M. P. note que la chambre claire de Abbé adaptée au microscope présente les objets dans leur vraie position *quand on la reconnaît* : sinon, on les voit tels qu'ils apparaissent sur la plaque du microscope. Il croit donc pouvoir conclure avec Stratton que la projection des images visuelles est tout empirique, réglée par le toucher.

STARBUCH : *Religious Growth* (p. 74-127). — M. S. continue son enquête sur les sentiments religieux, les raisons et les circonstances qui déterminent les conversions. Ses conclusions sur l'influence de l'âge et du sexe sont les mêmes que les précédentes. Il y ajoute une étude du contenu de la conscience d'un croyant et relève surtout le rôle du renoncement à soi-même et de la lutte contre les passions : il conclut que le sentiment religieux est intimement lié au sentiment altruiste de reproduction.

Ce numéro contient en outre : une lettre de Preyer avec des planches de réseaux à mailles cylindriques, paraissant hexagonales à une certaine distance : c'est une illusion à expliquer, — une mise au point de

la discussion sur l'examen du sens chromatique des enfants, par Baldwin; — de nouvelles observations ajoutées par M. Downey à son article sur la musique; — des observations de E. Hunt sur le développement de deux jeunes poulets, de la première à la deuxième semaine.

JEAN PHILIPPE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

L'Année sociologique, publiée sous la direction de E. DURKHEIM. *1re année* : in-8°. Paris, F. Alcan.

A. BERTRAND. *L'enseignement intégral*, in-8°. Paris, Alcan.

A. FOUILLÉE. *Psychologie du peuple français*, in-8°. Paris, F. Alcan.

R. GONNARD. *La dépopulation en France*, in-8°. Lyon, Storck.

E. FERRI. *La justice pénale*, in-8°. Bruxelles, Larcié.

E. SCHURÉ. *Sanctuaires d'Orient*, in-8°. Paris, Perrin.

SANZ y ESCARTIN. *L'individu et la réforme sociale*, trad. de l'espagnol, in-8°. Paris, F. Alcan.

CHERFILS. *Essai de religion scientifique : Introduction à Wronski*, in-8°. Paris, Fischbacher.

A. LAVEILLE. *Un Lamennais inconnu*, in-12. Paris, Perrin.

ANGUS MAC VANNEL. *Hegel's Doctrine of the Will*, in-8°. New-York.

Th. FITZ HUGH. *The Philosophy of the Humanities*, in-8°. Chicago.

P. LEDNEVA. *Kristallni Ducha i Otnochenie ducha i materii*, in-8°. Moscou.

F. PAULSEN. *Imm. Kant; sein Leben und seine Lehre*, in-8°. Stuttgart. Frommann.

M. W. DROBISCH. *Empirische Psychologie nach naturwissenchaftlicher Methode* : 2. Aufl., in-8°, Hamburg-Leipzig, L. Voss.

G. DAXER. *Ueber die Anläge urthnd den Inhalt der transcendentalen Aesthetik in Kant Kritik der r. Vernunuft*, in-8°. Voss, Leipzig.

STUMPF. *Beiträge zur Akustik und Musikwissenchaft. I. Konsonanz und Dissonanz.* in-8. Leipzig.

L. STEIN. *Wesen und Aufgabe der Sociologie*, in-8°. Berlin, Reimer.

TH. ZIEHEN. *Leitfaden der physiologische Psychologie.* 5te Auflage. Iena, Fischer.

ELEUTHEROPULOS. *Die Philosophie als Lebensauffassung der Griechenthums auf Grund jedesmaligen gesellschaftlichen Verhältnisse*, in-8°. Zurich.

G ALLIEVO. *La psicologia di Herbert Spencer : studio espositivo critico*, in-8°. Torino.

RIEGALIA. *Contro una teleologia fisiologica*, in-8°. Firenze.

MARCHESINI. *La Crisi del positivismo e il problema filosofico*, in-8°. Torino, Bocca.

GROPPALI ET MARCHESINI. *Nel 70° Anniversario di Rob. Ardigò*, in-8°. Torino, Bocca.

C. GUASTALLA. *Saggi sulla teoria della Conoscenza*, in-12. Palermo, Sandron.

E. VANZ Y ESCORTIN. *Nietzche y el anarquismo intelectual*, in-8°. Madrid, Garcia.

BRUNO. *O Brazil mental*, in-12. Porto, Chardron.

L. AMBROSI. *La psicologia dell'immaginazione nella storia della filosofia : esposizione e critica*, in-8°. Rome, Società Dante.

NÉCROLOGIE

M. S. STRICKER, professeur de pathologie expérimentale à la Faculté de Médecine de Vienne (né en 1834), est mort dans les premiers jours de ce mois. Ses titres médicaux sont nombreux et lui ont valu une grande réputation. Nous n'avons à rappeler ici que ses contributions à la psychologie dont la *Revue* a plusieurs fois entretenu ses lecteurs : *Études sur les représentations motrices* : T. XVI, p. 188; *La parole et les sons intérieurs* (traduit en français sous un titre un peu différent du texte allemand); *Les vraies causes*, XXIV, 435; *Physiologie du droit*, XVIII, 570.

Dans son numéro du 31 mars, la *Suisse Universitaire* lance, sous la signature de M. Ed. Claparède, une enquête sur les questions suivantes :

Qu'est-ce que l'esprit scientifique?

L'esprit scientifique peut-il être exercé dans d'autres domaines que celui de la science même?

Prière d'adresser les réponses à la Rédaction de cette revue, librairie Eggimann, Genève.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

PSYCHOLOGIE DU MALADE

La maladie est un état de désorganisation biologique propre aux êtres vivants. Tout ce qui vit doit périr, et la destruction va grand train, une fois commencée, dans ces organismes d'un jour, promis à la mort. Chaque être se débat à son tour contre la déséquilibration organique qui prépare son anéantissement; mais l'homme a créé le type achevé du malade; lui seul sait l'art de surmener son corps par tous les excès, et il acquiert ensuite le talent de se soigner et de s'entretenir dans une existence pathologique supportable. Ses plaintes, ses cris, ses blasphèmes, en cette fâcheuse posture, ont été recueillis : notations cursives, banalités sommaires; ne serait-il pas intéressant de creuser plus avant, de tracer avec une minutie patiente un portrait du malade?

Chacun, dira-t-on, continue dans la maladie son tempérament propre, son caractère, ses habitudes mentales antérieures; comment unifier tant de diversités dans une figure unique?

La même objection pourrait venir au-devant de toute tentative de psychologie abstraite : la psychologie de la femme, de l'enfant, de l'amour, par exemple. Mais il se trouve qu'il est légitime et facile de faire du malade une entité, une abstraction. La maladie — et notre sujet déjà se définit — est une dégradation, un rétrécissement, une humiliation de la personnalité schématisée; tandis que les hommes en santé, s'exprimant vaillamment dans des existences protéiformes, diffèrent à l'infini, les malades épuisés, entravés, découragés, abdiquant désirs et espérances, tendent tristement à se ressembler; la maladie égalise les conditions, nivelle les caractères, oblitère ce qui était original et excessif dans les individualités écrasées qu'elle met sous son joug; elle annonce l'égalité prochaine et définitive de la tombe; les mêmes discours navrants sont prononcés par des esprits fort différents d'origine et de culture; un type est créé, le malade, qui s'oppose au bien portant, fait sa contrepartie; sa psychologie sera un tracé schématique, puisque la maladie est une simplification de l'individu, le retour à l'amorphe et aux lignes squelettiques de ce qui fut autrefois ondoyant, varié et brillant.

Qu'a-t-on écrit sur le malade? A part le livre que nous allons mentionner, rien qui fasse étude. Dans les romans, les mémoires, les correspondances, ces traits d'observation sont relatés qui s'offrent toujours les mêmes, et que nous avons qualifiés de banalités; la littérature s'intéresse peu au malade, ou ne l'adopte que comme personnage épisodique; le tableau à faire est morne, monotone, attristant; il contient de la matière dramatique cependant, le conflit du condamné avec la mort, sa lutte avec les rapaces qui flairent sa dépouille; mais la mise en action est difficile; ou bien, les scènes proposées ne sont pas nouvelles. A tout prendre, le malade est un pauvre héros.

Un livre, disons-nous, s'est saisi de ce héros; il s'agit de cet admirable chef-d'œuvre qui a nom *la Mort d'Ivan Iliitch*, par Léon Tolstoï. Les traits les plus saillants dessinant la figure de l'homme entraîné vers la mort sont rassemblés là, prodigieux de relief; Tolstoï s'acharne à peindre l'effroi du malheureux que la maladie jette hors la vie et hors du mensonge; c'est le désabusement sinistre du fantoche humain qui prenait son masque pour son visage; le sentiment ordonnateur de ces scènes ramassées est une ironie ricanante; l'œuvre adhère aux fibres du souvenir en les imprégnant d'amertume.

Notre étude philosophique apparaîtra sans art, un peu flottante en ses contours; elle sera une synthèse largement ouverte, une tentative de dire le plus de choses possible; le coloris général sera demandé aux teintes sombres.

I

Nous appellerons malade l'homme atteint d'une affection chronique progressive qui ne lui laisse que peu ou pas d'espoir de guérison; la détérioration du physique, qui cède fibre à fibre, entraîne des modifications parallèles du caractère, de la personnalité.

De notre plan est écartée l'étude des maladies aiguës. Elles figurent des accidents temporaires, à cycle défini et rapide, qui peuvent, il est vrai, enfermer une menace et un arrêt de mort; mais s'il court un danger, le sujet frappé s'en doute à peine; un état d'esprit d'homme malade n'a pas le temps de se constituer. Retenu pour un nombre de jours déterminés au lit ou à la chambre, le patient se soumet à sa mauvaise chance et fait tête contre le découragement. Un capricieux coup du sort l'écarte momentanément du combat; demain il y reprendra sa place; les parties qu'il a engagées ne sont pas compromises; il n'abdique rien de ses projets, de sa volonté de

vivre, de triompher, d'être fort; il assiste à l'évolution de sa maladie comme si elle lui était étrangère; il la domine; il se la représente circonscrite, localisée dans un organe, dans une fonction; une crise favorable va la juger.

Cette épreuve qui lui est imposée entame à peine son optimisme; ces heures difficiles exercent son courage; ses ressources vitales lui sont révélées qui l'étonnent; il s'envisage à peu de frais comme un héros; le dénouement heureux obtenu, il dramatisera cet épisode, et se plaira à le raconter; il s'estimera grandi, trempé, enrichi d'une expérience. Telle est à peu près la situation d'esprit de l'homme immobilisé par une bronchite, une pneumonie, une attaque de rhumatisme, une pleurésie, etc.

Le malade vrai, le type, que nous avons en vue, livré pieds et poings liés à la maladie, celui qui lui a consacré son âme et ses jours, qui la réalise dans sa durée indéfinie et dans sa complexité inépuisable, c'est le malade chronique. Nul ne va à la mort par un chemin plus pénible et plus long, en goûtant tour à tour l'angoisse et la douceur de l'irrémédiable enlisement.

Lentement, et par glissements perfides, ou par crises aiguës et pénétrantes, la maladie chronique s'assujettit l'être entier, corps et esprit, change sa pensée et sa conception de la vie, lui dicte des paroles nouvelles, se mêle à tous ses actes. Qu'il soit martyr d'une souffrance tortionnaire, ou que la douleur physique l'épargne, le sujet marqué constate la dissolution anormalement progressive de ses forces, enregistre son impuissance rapidement croissante; contraint à un régime attristant, la pensée assiégée d'appréhensions sinistres, son corps lui est devenu traître, proie des sournoises embûches que nous tendent les ambiances perfides. Il ne se reconnaît plus; une personnalité inconnue se construit en lui, faite d'éléments suspects. Le passage de la santé à la maladie s'opère par transitions insensibles, réserve faite des accélérations subites : aussi le patient met longtemps avant de s'avouer frappé à mort, incurable, avant de revêtir sa livrée de deuil et de désespoir.

Il a nié son mal tant qu'il a pu, il a résisté à l'évidence; il a fait appel à de complaisants sophismes, aux interprétations bienveillantes de ceux qui l'entourent. La maladie est cruelle surtout pour les optimistes, les illusionnés, pour ceux qui vivaient dans l'artificiel, pratiquaient le cabotinage et le mensonge, ne voulaient pas regarder en face le tragique et l'odieux de l'existence; désormais la vérité à toucher, le réel à vivre, c'est la souffrance, la torture méthodique, la mort. A ses malaises persistants, à ses défaillances, à ses tristesses, l'infortuné atteint reconnaît qu'une évolution insolite

s'accomplit dans ses profondeurs. Il exalte alors son courage, se jure de se pas se laisser abattre, il fait le fanfaron contre le destin; il avait un programme de vie ambitieuse qu'il lui est impossible de réduire; il prétend garder son état d'âme vaillant d'homme en santé qui use à sa guise du travail et du plaisir, se fixe des projets lointains, s'excite aux ambitions et aux chimères.

Puériles fanfaronnades! à vouloir persister sans concessions dans son activité, la dégradation de ses forces lui est impitoyablement signifiée. Comme il taille profond dans sa chair pour solder le moindre effort! comme son action est vite essoufflée! c'est une lassitude râlante, des déchets à faire peur, qui lui démontrent sa désorganisation précipitée.

L'homme en santé puise dans un capital inépuisable; le fonds est riche; plus il dépense, plus il s'enrichit; la sève gâchée avec une prodigalité insouciante se reconstitue d'elle-même, remonte dans toutes les branches. Le malade voit le fond de son capital; il est contraint à une parcimonie étroite, à un calcul presque mathématique de la dépense vitale à attribuer à la journée, à l'heure qui passe; parfois le chiffre de semaines, de mois, qui lui est concédé se laisse pressentir, et il est mis en demeure de faire son choix entre une ruine instantanée, un gaspillage mortel, ou de méticuleux procédés de comptabilité qui lui vaudront un sursis de grâce, un bout de survie.

Maintenant, devant la moindre besogne, une question préjudicielle se pose : Suis je de force? ai-je assez de résistance? — Par les lézardes ouvertes il entrevoit sa couche de fond; la trame de sa chair s'amincit, se crible de trous, laisse voir le vide; par un effort inconsidéré il la mettrait en pièces, comme on crève d'un coup de talon une cloison frêle.

Son corps prend l'eau, se découd, se déchire; il geint, il grince, fait sentir sa rouille; à la moindre alerte, il sue la peur et la défaite; contre les attaques des agents extérieurs, ou les désordres du dedans, il s'affaisse, sans réactions énergiques. Désormais, au malade se trouvent interdits la vie brillante, emballée, excessive; la passion, les ardeurs irréfléchies; les ébranlements déracinants de l'imagination et de la sensualité. La table, l'amour lui tendent des pièges mortels; il interroge avec anxiété les saisons, les climats, les températures; chaque journée se présente en énigme à tirer au clair; il faut en prendre son parti : prononcer des vœux de rigorisme, se faire moine, ascète, de l'ordre des Malades; simplifier une existence dont les seules fonctions élémentaires sont déjà un problème.

Harcelé de regrets déchirants il rompt avec les fantaisies, les caprices, les inutilités amusantes où se dépense la vitalité exubérante des bien portants. Repris parfois de la tentation d'agir ou de jouir, il avorte en de sombres échecs : l'inachèvement forcé, les bras qui tombent, l'épuisement comateux, l'ennui noir. Les portes de la vie lui sont fermées une à une qu'il ouvrait librement; les arcs de triomphe sont abattus sous lesquels il se pavanait. « O temps admirable où il me semblait — Voir les arbres de la forêt s'arrondir — En verts arcs de triomphe! où je marchais — Couronné comme un vainqueur[1]! » Sa tête se courbe devant la fatalité; il opère les sacrifices exigés; il coupe dans le superflu et dans le nécessaire. Il a dû cesser son métier ou en réduire l'exercice à sa portée; c'est comme un acheminement vers la mort, un consentement secret au suicide. Le métier est le tout de la plupart des hommes; il est l'armature qui les soutient, le moteur qui les anime, leur donne gestes, allure, autorité, opinions. Le malade, mis hors de sa profession, perdant la valeur sociale qu'il en recevait, perdant d'autre part sa valeur intellectuelle de praticien possesseur d'une technique, est réduit à sa figure humaine; soudain anonyme, dépersonnalisé, comme il semble peu de chose! comme est pauvre son fond humain! il prend un air falot, fantomatique; il conduit sa pensée avec maladresse dans l'imbroglio pathologique où il est jeté, et l'on est surpris de la niaiserie et de l'incertitude de ses improvisations.

Un autre sacrifice a été aussi dur que le renoncement total ou partiel à son métier : il a dû licencier les chimères, les mirages, tout le fictif et l'imaginaire que l'homme tient obstinément devant ses yeux pour se charmer, s'enhardir, décider la marche en avant, se donner l'illusion du bonheur poursuivi ou d'un programme entraînant. Jadis cet homme égalait son activité ou ses rêves à la terre entière; il se promettait de tout voir, de jouir de tout, au moins par échantillons de choix; son orgueil lui figurait une domination virtuelle de l'univers; voilà maintenant que son imagination se dégrise; ses élans sont rompus; il dit adieu à ses fantômes; avec le possible il perd aussi l'impossible. Il a des entraves aux pieds; du plomb coule dans ses veines lourdes; il est prisonnier d'un lit, d'une chambre, d'une ville, d'un climat; la vie n'est plus le mot-océan où tout grouille; ce n'est plus tout ce qui existe, l'univers illimité avec la multiplicité éblouissante de ses tentations; la vie, c'est son corps mis à nu sous la main exploratrice du médecin; dépouillé de l'uniforme, des colifichets que lui imposait son rang social; des costumes

1. Henri Heine, *in Romanzero*.

à la mode, des parures qu'il arborait pour s'embellir; il est en prison dans ce corps dont il éprouve l'hérédité chargée, le passé accusateur, la pesanteur présente, les résistances invincibles; les limites du monde sont maintenant cette tunique de peau inextensible, et si, selon le proverbe arabe, un homme ne peut sauter hors de son ombre, il sent qu'il n'existe pas en dehors de la place où est son corps.

Demandons-nous, avant d'aller plus loin, s'il n'y aurait pas lieu d'établir des catégories dans la psychologie des maladies : je veux dire de décrire une psychologie spéciale annexée à telle maladie, telle diathèse. Cette question a été posée dans les termes suivants : « Mais y a-t-il en réalité, pour chaque maladie ou chaque diathèse morbide, des manifestations psychiques bien tranchées? S'il en est ainsi, on devrait en faire l'étude systématique et comparative, sans oublier les conditions aggravantes ou atténuantes des tempéraments, de l'âge, du sexe, du milieu, de l'éducation, de la profession, du régime. La psychologie des maladies, s'il y a lieu de la constituer, n'intéresserait pas seulement les psychologues et les éducateurs... Étant donné l'état mental d'une personne, on pourrait en inférer qu'elle est sous l'influence de telle ou telle diathèse, ou même sous la menace de telle ou telle maladie spéciale : affections du cœur, du foie, des intestins, des reins, affections nerveuses variées, etc.[1] »

Nous répondrons à ces interrogations par la négative; non, il n'y a pas lieu d'adjoindre un signalement psychique au tracé pathologique d'une diathèse. Une maladie chronique, quels que soient son siège et ses lésions, entraîne par voie de connexité une déchéance, une désorganisation physique et mentale de l'individu entier; quel que soit l'organe où elle débute, elle retentit rapidement sur l'état général par ces intermédiaires : épuisement du système nerveux et perversion de la nutrition. Qu'il s'agisse de dyspepsie, de diabète, de phtisie, de néphrite, etc., les mêmes notations psychologiques se répètent forcément.

Une autre question doit être examinée : la maladie est-elle susceptible de produire dans un caractère des renversements radicaux, des coups de théâtre? Y a-t-il des cas où un avare a été changé en prodigue, ou *vice versa*? La bonté peut-elle tourner en méchanceté, ou le contraire s'observe-t-il? Non, il n'y a pas de maladie réputée pour amener de pareilles révolutions, exception faite des surprises de l'aliénation mentale; si de telles sortes de caractères ont été consignées, il faut en chercher l'explication dans le complexus

1. B. Perez, *La maladie du pessimisme* (*Revue philosophique*, janvier 1892).

embrouillé d'une mentalité individuelle. Encore une fois, nous sommes tenus de construire un type général, et de fondre maladies et malades en un bloc psychologique.

Le malade s'est donc soumis à la volonté du sort et aux indications du médecin : il accepte la vie telle qu'elle lui est laissée, tombée à bas prix, se coulant dans des formes dégradées et inférieures; il se fera parent de l'animal, de la plante, s'il le faut; humble, pusillanime, tremblant pour ses blessures, il renonce à toute intensité et ne s'attache plus qu'à la durée; il se tiendra bien sage dans sa maladie, revêtira le cilice qu'on lui ordonne et traînera consciencieusement son boulet. Des révoltes éclatent cependant : à l'entrée de cette route inexorable de supplices il n'est pas impossible que le patient se cabre, qu'il recule, que le désespoir l'emporte, et qu'il préfère gagner la mort au plus court; il se décide pour le suicide. Ce phénomène est rare; il deviendra moins fréquent encore, à mesure que les jours de maladie s'ajouteront, créant l'accoutumance; quand le vaincu sera entré en arrangement avec son fâcheux destin.

Il est une autre forme du désespoir : c'est le vertige mental. On entend par là l'impulsion de folie qui nous précipite sur le danger que nous voulons éviter; cet acte, par exemple : se jeter dans le vide de peur d'y tomber. Le malade juge inacceptable le coup d'état qu'un médecin vient faire dans son existence : régime, hygiène, médication, il refuse tout; advienne que pourra! il se rue tête baissée dans son abîme; il accélère sa dissolution avec indifférence, avec dégoût, avec délices; peut-être méprise-t-il la vie avilie qu'on lui propose au prix d'une poltronnerie de tous les instants; c'est un raffiné ou un nihiliste; ou bien ce peut être un inconscient qui n'a pas compris.

La folie de qui s'abandonne peut se couvrir de ce sophisme : la médecine n'est pas infaillible; des gens se sont moqués des médecins et de leurs prescriptions, et n'en sont pas moins parvenus à guérison.

Il est encore une explication du vertige mental; son arrêt de mort lui étant signifié, le condamné est saisi de ce regret horrible : il n'a pas assez joui! quoi! c'est fini, quand il a à peine commencé! il rentre éperdument dans les jouissances qu'il faudra quitter pour toujours, et s'écrie : Encore une fois, avant de nous livrer au néant, essayons de jouir!

Ces révoltes, ces défis, ces fanfaronnades, sont choses rares; presque toujours, comme dans tant d'autres catastrophes qui écrasent sa destinée, l'homme se soumet, se résigne, accepte le joug.

Voilà donc le malade mis en séquestre, se séparant des bien portants dont il ne saurait plus partager l'activité affairée ou les frivolités insouciantes. Il a son régime à lui; il a ses éphémérides; sa journée, taillée sur mesure, doit coller à sa peau; il pratique un individualisme forcené, une autophilie tenace et farouche; ses sensations, subjectives à outrance, ne sont plus en accord avec les nôtres; il réclame un traitement de faveur; sa vie doit être un chef-d'œuvre d'égoïsme, de diplomatie, de subtile logique.

Dans sa conversation se glissent des mots barbares, représentatifs des symptômes morbides dont il est le jouet; ses souffrances mobiles lui fournissent la matière d'inépuisables dissertations; il se répand en plaintes bizarres; il n'est pas toujours écouté, pas toujours compris; on ne saurait s'associer longtemps à ses lamentations intéressées; le thème sur lequel il brode est trop court et trop personnel. On sympathise avec la crise morale d'une intelligence philosophique, avec les angoisses d'un cœur déçu par l'amour; mais comment sympathiser avec une crise de foie ou de crampes d'estomac! Hier il nous exposait sa pensée spéculative, ou bien nous racontait des anecdotes, ou nous confiait ses projets; aujourd'hui il ne sait parler que de sa maladie, avec de fastidieux rabachages.

Gêné, gênant, un abîme se creuse entre ce blessé, ce malchanceux, ce refroidi, et les bien portants qui ne veulent rien céder de leur entrain agissant, demeurent heureux, durs et cyniques dans la vie ardente.

Le malade fait sur lui-même un travail d'introspection continu. Son salut dépend de sa finesse d'observation, de sa présence d'esprit, de ses rapides parades en face du danger. Il a soin de se munir de documents appropriés, d'instructions secrètes, de toutes recettes pouvant servir à sa défense; il a son livret médical; son organisme lui est une mine obcure où se produisent des éboulements souterrains qu'il s'applique à déterminer; ses relations avec le monde extérieur sont à ce point changées qu'il marche dans une perpétuelle épouvante, dans la constante appréhension d'un désastre; il est tenu de voir minutieux, microscopique, de jouer rusé avec les traîtrises du hasard. Et pourtant la vie, bourrée de détails rebutants, n'est pas intéressante à être serrée de près; eh quoi! décomposer les temps de ces actes imbéciles! il y a un charme dans le laisser-aller, l'imprévoyance. — Infirme qui ne peut pas faire un long chemin sans trébucher, le malade doit compter tous ses pas et tous les cailloux de la route; il ne saurait se confier sans péril à tant d'impulsions qui sont l'ivresse légère de la vie, à l'imprévu, à l'instinctif, à

l'irréfléchi. Il fait comparaître devant sa raison critique tout désir qui le tente; chacune de ses décisions exige un visa motivé, une délibération pénible; il ne sent plus autour de lui la bienveillance de l'univers, la complicité de la nature, des saisons, des atmosphères, qui l'invitaient à vivre, lui conseillaient l'abandon à ses instincts, la jouissance de l'heure fugitive. Cet homme affaibli, pour se maintenir dans un corps harassé et dans un monde qui lui devient hostile, doit déployer plus de volonté que les forts; les résistances s'accroissent au dehors, et le découragement surabonde dans son être intime; que de courage il doit extraire de sa faiblesse!

Il est un délicat, un sensitif exaspéré, un écorché; il ne vit que de triage, de sélection; que ne peut-il se faire escorter d'un médecin qui inspecterait tout ce qui le touche, étiquetterait le permis et le défendu? Son existence inondée de lumière est désormais dépourvue de mystère et de poésie; elle est une pièce nue, froide, claire, tous les ornements balayés; son corps, perpétuellement sensible, lui est transparent et semble spiritualisé; on dirait de ces mannequins anatomiques aux pièces démontables; ses organes lui apprennent leur nom, l'interpellent, et sous les aiguillons de la douleur crient plus fort les uns que les autres, jusqu'à ce qu'il ne sache à qui entendre; quelle laborieuse mise au point! tout faire passer par la conscience! timbrer au sceau de la réflexion ses plus insignifiantes démarches, les plus timides propositions de nos légitimes désirs!

La maladie coupe le jarret à nos ambitions; elle casse les reins des fauves, met des bâtons dans les jambes de l'agité, encloue les sens des voluptueux. Avec des arguments irréfutables elle enseigne la modération, le renoncement, la sagesse. Nous valons mieux quand nous sommes malades; pareille proposition a depuis longtemps été formulée; nous en trouvons le développement dans une lettre de Pline le Jeune à Maximus : « Car quel est le malade que l'avarice ou la volupté vient tenter? On n'est plus esclave des amours, on n'aspire plus aux honneurs; on néglige les richesses, et si peu qu'on ait, se croyant à la veille de le quitter, on s'en contente. C'est alors qu'on croit qu'il y a des Dieux... » Pascal dira à son tour : « La maladie est l'état naturel des chrétiens, parce qu'on est par là comme on devrait toujours être, dans la souffrance des maux, dans la privation de tous les biens et de tous les plaisirs des sens, exempt de toutes les passions qui travaillent pendant le cours de la vie, sans ambition, sans avarice, dans l'attente continuelle de la mort. »

Il y aurait paradoxe cependant à représenter la maladie comme

un état supérieur et enviable; un *De Valetudine*, en pendant au *De Senectute*, ne saurait être risqué; maladie, vieillesse, les deux états se ressemblent, s'avoisinent; mais si Cicéron a pu célébrer le second sans trop d'artifices oratoires, et faire de la vieillesse valide un couronnement de la vie, un temple de sagesse, un sommet conquis, la maladie est à peu près toujours une mutilation et un abaissement.

La vertu qu'elle impose est sans mérite, car elle dérive d'une contrainte féroce; le malade est un bon apôtre parlant sous un masque de tartuffe, quand il dit la vanité des biens qu'il ne peut plus saisir; mais que le sang chaud et vif de la convalescence courre dans ses veines, il jette ses béquilles et chante une autre chanson. C'est l'homme intégral, le bien portant, qui vaut, avec l'alliage indécomposable de ses qualités et de ses vices; il est le créateur du monde; la société humaine aurait atteint un pauvre niveau, si elle avait été constituée par des troupeaux de malades, toujours bronchant et grognant, n'ayant d'attention que pour leur microcosme.

N'importe, le fait en lui-même est exact : en le saignant de ses énergies animales, la maladie opère dans l'individu une purification, une moralisation; d'autre part, la mort qui se rapproche fait son office d'épouvantail : le malade transi de frayeur se convertit en être moral.

Refoulé sur soi, fermé aux sollicitations du dehors, la tête tombant sur sa poitrine, il est mis dans l'attitude d'un méditatif qui fait son examen de conscience; tel le *secum esse secumque vivere* du vieillard décrit par Cicéron. Son activité extérieure a cessé, ou s'est réduite; il acquiert par compensation une vie intérieure. Sa vision mentale s'exerce à ressusciter les images pâlies de l'autrefois; que de faits oubliés! que de sensations endormies! que de remords étouffés! C'est la descente dans un labyrinthe, dans la vie nocturne et les oubliettes de l'âme. Il respire les saveurs et les joies qu'il ensevelissait là en ses beaux jours; mais la réponse à faire aux voix importunes de ses remords et de ses fautes le préoccupe. Incapable de leur imposer silence, erreurs, regrets, tristesses, remontent au jour, se rangent en bataille contre lui; crimes, vilenies, peccadilles, exigés par le combat aveuglant de l'existence, il peut tout avouer, maintenant qu'il se sépare de sa personnalité d'hier, du vieil homme coupable; que de violences inutiles! que de paroles inconsidérées! comme le profit en est loin! sa conscience, secouant les corruptions qui l'engourdissaient, se réveille, comme celle du débauché dans une orgie qui touche à sa fin, l'orgie de la vie où ses forces le trahissent.

Risquera-t-il demain les scélératesses ou les petites infamies qu'hier encore il méditait? non, puisqu'il se repent; il veut mourir en odeur de bonté; et à quoi bon des canailleries dont il ne toucherait pas le prix? Enroulé sur soi, ne pouvant plus courir à l'étourdissement, il importe qu'il soit en paix avec lui-même. Sa posture de repentant a pour but aussi de lui concilier l'opinion. Le malade a besoin de tout le monde; il craint de se brouiller avec un enfant dont la caresse inconsciente peut le réconforter; il implore des sympathies. et cette illusion que chacun collabore à sa guérison, la désire; il ne saurait se tirer d'affaire tout seul; ne réclame-t-il pas une situation favorisée, la meilleure place au soleil, au coin du feu; des suppléments de nourriture, de vestiaire! que de gens il enrôle pour le servir! il étale donc une devanture d'âme garnie de bons sentiments, et son accent veut être persuasif quand il prêche le devoir, la vertu, le dévouement.

Ces dispositions de cœur excellentes, et en même temps sa croissante détresse, l'engagent à se tourner vers la religion; elle est le refuge des âmes désemparées qui sont à prendre. Sans doute cet homme abattu se passait d'elle au temps où il était debout; il la niait par un superbe haussement d'épaules, et ne se donnait guère la peine d'instruire contre ses dogmes un système sérieux d'argumentation; il lui reprochait ses prohibitions gênantes, ou tout au moins son inutilité; rien ne lui défend de venir à résipiscence. Invalide, animal rentrant ses griffes et rongeant sa muselière, jamais sa valeur morale n'a été plus haute; des prescriptions, des défenses religieuses, il s'accommode humblement; la religion est l'article qu'il lui faut; tout doit venir en son temps; elle le rassure, l'absout de ses remords, donne un coup d'éponge au passé qui le gêne, et en compensation des réalités qui lui sont arrachées, elle lui apporte de magnifiques promesses d'outre-tombe. A cette heure, il est plus près du céleste que du terrestre; l'invisible est son affaire plus que le visible; sa vie mortelle touchant à sa fin, il prend position pour devenir immortel; la bête étant à bout, il faut bien faire l'ange; l'âme se retire du corps fourbu et monte dans la tête. Et puis la religion, émanation des épouvantes humaines, lui communique un langage qui traduira ses frayeurs devant l'inconnu redoutable; elle possède une langue touffue d'implorations, une littérature de consolation et de désespoir, des « ayez pitié de moi », des « priez pour moi », des litanies, des *Miserere*, qui se placent naturellement sur les lèvres du misérable; elle parle aussi de prodiges inouïs, de miracles, de résurrection : énumération fantastique et flamboyante où chacun peut voir passer un exemplaire de sa propre aventure; avec un sourire

lâche, faisant taire la critique, le malheureux écoute, approuve, adhère à la foi qui, transportant les montagnes, fera bien quelque chose pour son pauvre individu.

Le malade est hors de combat; il ne suit plus l'expédition. Chacun dit : Qu'il a changé! Il ne prend plus part à rien; partout sa présence apporte un désaccord; la maladie est une solitude.

Les bien-portants, dans leurs réunions, se sentent les coudes; ils ont l'impression, l'illusion d'être fondus, unanimes; ils sont harmoniques; ils vibrent à l'unisson. Le malade, lui, a revêtu un aspect hostile, un air farouche; il est isolé dans ses terreurs incommunicables; il est emprisonné dans son idiosyncrasie morbide et vit pour son compte une aventure personnelle qui finira mal. Son corps, marqué de tares repoussantes, n'est plus le parent, le frère de notre corps; il se sent seul parmi les amis qui le visitent encore, seul dans sa famille, dans sa maison : « solitude qui ne pouvait être plus complète ni dans les profondeurs de la mer, ni sous la terre », dit Tolstoï, parlant d'Ivan Iliitch; le malade est seul encore au milieu de ses meubles, de ses objets d'art, de ses livres aimés, de ses outils de travail; il ne les relie plus à lui par échange de fluide; ils ne font plus partie de son moi.

A ce moment les couples les plus serrés se disloquent; des conjoints, qui croyaient ne faire qu'un, s'aperçoivent qu'ils sont deux; celui qui doit partir le premier se détache sur la route, a l'air de prendre les devants; on cesse de communier dans les mêmes pratiques quotidiennes; par répugnance, ou en raison des précautions à prendre, des soins à donner, on ne fait plus lit commun, chambre commune... Les mutations pathologiques s'engrenant rapidement, bientôt s'annonce le cadavre : l'allure, les attitudes, la physionomie de l'être connu et aimé ne se retrouvent plus; une caricature de l'homme ancien apparaît, un pantin, un fantôme, un dément en proie à des visions lugubres; il n'y a plus qu'à prendre la fuite!

Le cours régulier des années est producteur aussi de transformations radicales, et cependant le vieillard valide sait se garder des familiers, une escorte. C'est que le malade est frappé d'une déchéance organique qui le déséquilibre; il va grand train vers l'abîme; sa parole pessimiste étend sur le monde un voile de crêpe; il a perdu ce qui attire le plus les hommes, la joie de vivre, l'optimisme conquérant, la force; il n'est pas brillant! Il n'est plus en son pouvoir de s'emparer des biens terrestres, de nous servir de compagnon, de chef; il ne saurait plus nous faire jouir de rien. C'est un vaincu; les bras cassés, il n'a plus rien à proposer, rien à entreprendre; il n'a plus rien à donner, sauf ses dépouilles, qu'il défend avec rage; ses

yeux s'éteignent; son regard, ayant perdu l'horizon, tombe à ses pieds; le riche fonds du mental est vidé; le physique seul va lutter jusqu'au râle de l'agonie. Mais cet indigent tend la main à tout le monde; mendiant effronté, il absorbe avec des façons avides le temps, l'aide, la compassion de ceux qui veulent bien s'occuper de lui; jamais on ne lui donne assez; étendu par terre, dénué, ramené à l'enfantin, roulé dans des draps et des couvertures comme dans des langes, il représente la corvée de jour et de nuit qu'il est bon de fuir, le fardeau, le boulet, dont il faut se décharger.

Par instinct naturel de défense et de conservation, les bien-portants fuient les malades; c'est le *memento vivere* qui s'oppose au *memento mori*. Deux camps ennemis sont formés entre lesquels les relations sont difficiles. Le bien-portant laisse parfois percer sa joie que ce ne soit pas lui, le malade; un autre est frappé; lui se considère comme un privilégié, un malin; il est épargné par le dieu de l'épidémie qui veut ses victimes, ou par la statistique qui veut son chiffre; il vante sa chance, son hygiène, ses facteurs biologiques; par comparaison il sent le prix de sa santé; il parle de son adresse à l'entretenir; elle est son chef-d'œuvre qu'il embellit de jour en jour; et il juge sévèrement le maladroit qui a laissé choir son corps dans d'imbéciles souffrances; il lui cherche querelle.

Fuyons-le, ce malade; il est laid, il est sale; il geint sans vergogne; il suffit de l'approcher pour se sentir désenchanté de la vie: il est un navrant résumé des déchets et des avortements de la condition humaine; c'est un spectre de misère et de détresse surgissant dans un palais de fête. Écoutez-le parler : le malade est un décourageur, un désolant nihiliste; il y a de la cendre dans sa bouche, un venin subtil dans sa parole: si un mort ressuscité était invité à donner des conseils aux vivants, il leur dirait : Cessez de vivre; pas tant d'agitations; la vie est absurde et inutile; voyez comment tout finit; la mort seule est réelle, parce qu'elle est éternelle. — Or le malade est un demi-cadavre. La mort rôde autour de lui, le flaire, lui envoie de continuels coups de dents; il connaît les affres de la tombe; il a la chair de poule du cimetière; il s'enfonce dans la nuit et le néant. L'inanité de tout effort lui est une évidence, comme l'inanité des heures joyeuses à l'homme qu'un malheur met dans les larmes; il montre l'envers des jours de plaisir; prosélyte de son hypochondrie lugubre, il hait la joie de vivre des triomphants, se réjouit des morts qu'on lui annonce, souhaite une catastrophe cosmique, et que le monde s'engloutisse avec lui dans sa fosse.

Son attention absorbée par sa défaite, qui prime l'écroulement des empires, n'appartient plus aux événements environnants; comment

s'élancer hors de soi, s'intéresser encore au monde, quand un drame s'accomplit dans nos entrailles, auprès duquel les habitants de la terre valent un jeu d'ombres chinoises; quand notre corps, l'unique réalité, nous est perpétuellement sensible, quand il nous envoie à toute minute des signaux de détresse. Si le malade veut nous faire le témoin de ses luttes douloureuses, on le tient pour assommant ou incompréhensible; et pourtant, grande est sa sincérité, sa volonté de convaincre, quand il relate les détails de son supplice, les progrès de son mal; il veut à toute force nous faire épouser son désespoir, et que nous étouffions en sa compagnie dans le cercle inextensible qui l'étreint. Le bien-portant qui a d'autres affaires se dégage avec une politesse agacée; il s'échappe sur une réaction d'impatience et d'ironie. Nous reviendrons sur cet antagonisme essentiel.

Ne peut-on pas indiquer à ce tableau une contre-partie? Le malade n'a-t-il pas ses amateurs, ses familiers, ses volontaires gardes du corps? Assurément.

Il y a d'abord les dévouements absolus à un être cher dont on veut jusqu'au bout goûter le contact, endormir les souffrances. Il fait toujours bon, près de ceux qu'on aime. Au-dessous de ces dévouements héroïques s'échelonnent des altruismes de tous degrés : idéalisé comme objet de pitié le malade met en émoi notre faculté sentimentale. Venant à la suite, se rapprochent de lui des spectateurs, des curieux à intentions bienveillantes, des bonnes femmes, des désœuvrés, tous gens qui se trouvent bien, assis près d'un impotent, dans une chambre close, à atmosphère renfermée de silence et d'ombre, où une conversation plaintive et assoupie, en ton mineur, flotte, mariée aux senteurs fades des tisanes et des médicaments. Le malade attire particulièrement les faibles; essayant leur taille à la sienne, ils ont l'avantage; pour un moment ils sont les forts, ils font figure d'invulnérables. Et la vue d'un vaincu flatte notre aigreur secrète, (le fond des âmes, n'est-il pas le désespoir?) : il y a dans ce malheur confirmé quelque chose qui ne nous déplaît pas. Cet homme exténué n'est plus redoutable; il est revenu de toute ambition; il a abdiqué les prétentions extravagantes qui rendent insupportables tant de gens ne doutant de rien; il a perdu son assurance, et cette joie de vivre insolente qui nous offusque, quand nous ne l'avons pas en partage; il ne saurait se risquer à nous faire du mal; il est plein de bons conseils; sa parole se brise en inflexions attendries; sa personnalité démantelée, d'où s'en vont reliefs, fleurons, panaches, couronnes, tend à l'effacement, au banal, au simple; il a l'hospitalité ouverte d'une ruine; jamais il ne fut plus tolérant, plus éclectique; son amitié de pauvre est offerte à qui lui tend la main, comme un blessé se

donne au passant qui le relève; les larmes dans la voix, il vous appelle son frère; son intimité désormais, c'est l'explication copieuse de ses souffrances; écoute qui veut! toute sympathie lui agrée, et sincèrement il vous sera reconnaissant de petits services rendus qui vous confèreront une valeur à ses yeux.

Mais s'il est un entourage où le malade mette ses préférences, c'est la société de ses semblables.

Les malades tendent à se rencontrer, à lier partie, à faire cause commune; ils sont les uns vis-à-vis des autres en affinité sympathique; des préoccupations de même nature habitent leur esprit. Ils conversent entre eux longuement, comparent leurs cas, leurs traitements, échangent des conseils et des confidences. Chacun d'eux décrète à part soi que son camarade est plus entamé que lui, et voilà déjà une consolation. Ces conversations, réciproquement pénétrantes, sont une excellente école d'analyse; les interlocuteurs apprennent à filtrer leurs sensations, à préciser leur diagnostic. Ils manifestent aussi un désir sincère de s'entr'aider, et ne sont point avares de pitié mutuelle. Traités en gêneurs, en parias, par les bien-portants orgueilleux, ces exclus formeront un empire dans un empire, une franc-maçonnerie où circulent des secrets. Que les malades se plaisent à se trouver rassemblés, cet exemple peut être donné : le succès des hôpitaux, des sanatoria, des villes d'eaux, tenus pour séjours d'élection; en ces lieux bénis, en ces fiefs réservés, la maladie est la règle; elle fait la loi, indiscutée, admise à tout dire. Des analogues réunis dégagent une atmosphère propre qui les isole; ceux-ci font au grand jour leur métier de malade, et à vivre entre soi, le décor et les illusions mutuelles s'y prêtant, on parvient à oublier qu'il est ailleurs des gens nombreux qui se portent bien.

Le malade a besoin qu'on ait pitié de lui: il dépend de la compassion active de ceux qui l'entourent; de plus la pitié consolatrice est son pain quotidien, le baume sur la plaie. Il n'est pas toujours facile de s'assurer les affections nécessaires. Pourquoi les hommes ont-ils de tout temps montré peu de sympathie pour la douleur? Herbert Spencer a traité ce sujet au point de vue de l'évolution dans un chapitre de ses *Principes de psychologie*[1]. A notre tour, nous faisons remarquer que les gens valides, par égoïsme défensif, se tiennent à bonne distance du malade, lui cherchent de mauvaises querelles. Les situations respectives sont bien dessinées: le bien-portant, triomphant éphémère de la vie, son favori d'un jour, refuse à la sollicitation d'un compagnon blessé, de renoncer à son optimisme, de

1 Traduits par Th. Ribot et Espinas. Pages 595-600, t. I.

modérer son élan : qu'on le conjure de sacrifier une existence entière, des années, ou qu'il s'agisse d'un simple appel de secours lui dérobant une journée, une soirée, une minute, un geste, le premier mouvement naturel, instinctif est le refus, l'économie de l'effort. — Il s'agit, nous l'avons spécifié au début, du malade chronique, qu'on laisserait volontiers disparaître, mis en opposition avec le malade aigu qu'on a intérêt à sauver. — L'égoïsme instinctif et premier se verra discuté par les voix de la conscience et du devoir, et ce sera une belle lutte; mais tout d'abord avant les contraintes du sentiment et des circonstances, le possesseur d'une joyeuse santé fait la grimace, nie toute parenté avec le malade; il se bouche les oreilles à ses sommations, se détourne de son haleine empestée; son droit est de poursuivre sa route, et gaiement encore, sautant par-dessus les éclopés tombés par terre; pour garder le courage indispensable à qui veut vaincre, il est d'une bonne hygiène d'éviter les spectacles attristants, de froncer le sourcil devant le malchanceux qui vous somme de vous attendrir sur son infortune. On parle bas, le ton est brisé, les figures revêtent un masque de deuil, quand on stationne dans la chambre d'un malade; mais avez-vous remarqué, dès qu'on s'est mis hors de sa portée, comme les voix s'éclaircissent, comme les bouches s'égaient, comme les attitudes penchées se redressent! On tire une salve de plaisanteries pour prendre revanche de l'émotion dépressive qui nous a été arrachée. Les bien-portants se ressaisissent; vive la vie! puisque nous sommes encore à la fête; ils serrent les rangs, se font un cœur d'airain; ils sont la ligue des forts et des invincibles ne voulant rien savoir de ce blessé qui râle, de ce moribond n'ayant plus que sa forme humaine, où se dénoncent le cadavre et la tombe.

Comment s'y prendra le malade pour éveiller la pitié, pour ouvrir ces cœurs qui se cuirassent à son approche, qui pour ne pas se briser se bronzent?

S'il repose dans un lit, son désastre n'a pas besoin de démonstration; on s'empresse, on se subordonne, il fait centre; il faut le tirer de cette couche où il gît pitoyable, encombrant; une fois remis debout, il sera d'un poids moins lourd; ou bien que quelqu'un soit commis à sa garde, et qu'on bouche les issues à ses cris et à ses mauvaises odeurs.

Mais s'il ne peut faire profession extérieure de maladie, s'il garde les allures et les apparences de la santé, sa position est difficile. Se plaint-il? on l'accuse d'exagération, de mensonge; il est en lutte perpétuelle avec l'inintelligence, la mauvaise foi d'hypocrites contradicteurs ; alors il produit des certificats de médecins, des ordon-

nances; il plaide, il s'emporte; il use de la menace, s'il a la chance d'avoir une arme pareille; ah! il voit horriblement clair dans les égoïsmes qui rusent contre lui, ergotent, se dérobent! et pourtant, n'est-il pas triste de faire étalage de ses plaies et de batailler avec tant d'âpreté pour une vie tombée à l'état de non-valeur! Tour à tour impératif et pleurard, le malade se défend sous ces figures diverses : suppliant geignard, prometteur d'héritages, cabotin de ses souffrances, rageur sinistre dont le désespoir est redoutable.

Le malade voit jour à jour se dissoudre les liens qui l'attachaient à la vie, liens de toutes formes et de toutes couleurs, toutes les joies, tous les désirs, mille fils de soie qu'il multipliait voluptueusement et imprudemment.

S'il s'agit d'un inculte, l'instinct de conservation, câble de corde et d'acier, restera solide jusqu'à la mort qui le tranchera d'un seul coup; mais l'homme de haute et vaste culture, qui a ciselé tout son système nerveux, savoure sa décomposition fibre à fibre. Par l'action et par le rêve, il a fait entrer l'univers en lui; des fleurs aux étoiles, il n'est rien sur quoi il n'ait prélevé une jouissance, sensuelle ou mentale; c'est un maître du monde qui, province par province, résigne son empire. Cette vie dont il est contraint de se séparer prend à ses yeux une valeur extraordinaire; il n'a eu de temps pour rien! telle est son exclamation, qui est celle du voyageur que l'heure du départ surprend. Plus tard, la maladie, dévastant tout son être, tuera son imagination; à cette heure, à demi-sain encore, écartelé entre le vouloir-vivre jamais rassasié et le renoncement fataliste, il se penche du côté de la vie, lui envoie à la dérobée des baisers et des larmes, fait un dernier geste vers les choses belles, vivantes et aimées.

Mais descendons à un personnage moyen. Celui-là figurait sans doute comme le somnambule d'un métier, et l'arrêt de son mécanisme moteur l'a réveillé; étonné, il regarde autour de lui, il regarde surtout en lui-même; il découvre son monde intérieur. Souvent, naguère, de sa tâche odieusement monotone il se déclarait excédé jusqu'à la nausée; aujourd'hui l'étrangeté de sa situation indéfinissable, la nouveauté des opérations mentales dont il s'éblouit, la frénésie de sa désespérance lui créent un état hallucinatoire; voilà que les réalités mornes de sa plate existence, traitées par la fantasmagorie de son imagination, deviennent des représentations prodigieusement séduisantes; de ses souvenirs artificiellement travaillés il se compose une essence qui le grise; le rôle qu'il tenait lui apparaît d'importance; personne ne veut avoir vécu en vain! les années écoulées se prennent en masse imposante, en lignes bien arrangées; il les anime de couleurs éclatantes, les raconte

avec ces artifices de langage que souffre le malléable passé; mais dans les regrets qu'il boit il retrouve le désir; à défaut de flamme loyale son sang roule les chaleurs de la fièvre; aux projets cohérents a succédé le délire; il fait les gestes de défi d'un Prométhée enchaîné; jamais il ne fut plus sûr de sa revanche, jamais ce monde où il n'a plus sa place ne l'a invité au retour par des émissions plus lumineuses; renouvelé par son absence, par ses énergies neuves de convalescent, cet univers lui sera un pays de cocagne; il y rentrera en affamé avide et en dégustateur raffiné, en lutteur trempé par la seule épreuve qu'on ne puisse pas longtemps regarder en face.

Maladie, solitude, retraite, tout ce qui supprime le contrôle immédiat de la réalité induit l'homme en rêveries extravagantes; cependant un travail interne a été opéré qui donne un résultat : l'exhumation des souvenirs. Aujourd'hui recouvre hier sous une fine poussière, et les jours font des années ensevelies sous une poudre épaisse. Que de sensations dorment en nous, auxquelles nous donnions intentionnellement l'intensité qui grave à jamais! et ces mille clichés de notre moi gardés dans les cachettes de notre mémoire! La maladie, qui ferme l'avenir et interdit le présent, rouvre le passé; elle enseigne l'introspection évocatrice, les récapitulations par où l'on revit, la culture intensive des souvenirs aimés, l'art de déterrer les trésors mis en réserve.

Chez le malade assoiffé de tendresse, de bonté, de sympathie enveloppante, ce rêve s'obstine : un suprême amour.

L'amour, entité multiforme, apparaît sous sa figure la plus recherchée comme le frère de la joie et de la vie. Ce n'est pas ce dieu du plaisir et de la volupté, ce créateur des générations futures que le malade souhaite voir entrer dans sa chambre. S'il dit aux femmes : Aimez-moi! cela doit se traduire : Soignez-moi! Il veut la sœur de charité qui changera l'amertume en douceur. L'amour, dans les âmes élevées, est idéaliste, transfigurateur. Pitoyable, épuré par la souffrance, prononçant des discours moraux, se dépouillant de son limon terrestre, le malade peut être idéalisé par l'amour mystique, imaginatif et sentimental. Avant la déchéance finale, où les soins matériels à administrer règnent seuls, le patient pathologique, sauvant son intelligence et son cœur, peut donner une partie de ce qu'il donnait en santé; il a de plus l'attrait de l'anormal, du dramatique; il est fascinateur de par sa souffrance, par ses poses héroïques, par l'état tragique où il se débat; il provoquera des mouvements passionnels d'affection et de tendresse, un amour composite fait de curiosité inquiète, de condescendance, de compassion. Maurice de Guérin, un jour qu'il s'examinait sur ce

sujet, a défini ainsi cet amour désiré : « Je n'ai rien, écrit-il tristement, rien qui puisse m'en susciter un comme on en voit tant dans le monde, un amour d'égal en égal, un amour d'âmes pareilles, d'âmes qui vont l'une vers l'autre, parce qu'elles se sont vues réciproquement grandes et belles... Pour être aimé tel que je suis, il faudrait qu'il se rencontrât une âme qui voulût bien s'incliner vers son inférieure, une âme forte qui pliât le genou devant la plus faible, non pour l'adorer, mais pour la servir, la consoler, la garder, comme on fait pour un malade; une âme enfin douée d'une sensibilité humble autant que profonde, qui se dépouillât assez de l'orgueil si naturel, même à l'amour, pour ensevelir son cœur dans une affection obscure, à laquelle le monde ne comprendrait rien, pour consacrer sa vie à un être débile, languissant et tout intérieur... »

Auprès de l'homme malade, amour ou dévouement, une femme est toujours là. Elle satisfait à son contact son besoin d'émotions tendres, sa disposition caressante, goûte la volupté des larmes, éprouve un troublant vertige de l'abîme penché sur cet être qui va sombrer. La tâche concrète dont elle a la charge l'intéresse par son urgence; sa dextérité menue fait merveille; elle projette sa confiance rayonnante d'instinctive; elle est la reine agissante d'un microscome. Voilant les vérités tristes, prompte aux illusions généreuses, elle est souvent reprise de la pensée que son malade guérira; elle n'est pas effleurée de ce scepticisme : le sentiment de ce qu'il y a de stérile, de navrant, dans les soins prodigués à un incurable. Elle peut être soutenue aussi par l'orgueil secret de son rôle, je veux dire la satisfaction de figurer à un premier plan, de protéger, d'être indispensable; son instinct de jalousie est enfin en repos; elle est la préférée incomparable, l'élue, la toujours appelée, et son sourire, peut-être ailleurs rebuté, apparaît en ce domaine réservé, joyau d'inestimable valeur.

II

Par l'insistance de l'analyse nous essayons de marquer la progression dans notre étude.

Nous avons montré le malade chassé de la vie et renonçant à l'espérance; il a cédé à la maladie la part de lion qu'elle demandait; il jette du lest; il achète le droit de vivre, le prix exigé, un droit honoraire, en quelque sorte, qui ne laisse subsister que la défensive physiologique; à vrai dire il n'existe plus que dans son corps, devenu son unique propriété; jamais il n'a senti peser à ce point sa lourde prison de chair.

Jadis son esprit était un démon subtil qui jonglait avec les désirs, se transportait dans mille objets divers, lui donnant l'illusion de l'élasticité infinie, d'une ubiquité merveilleuse; il avait perdu de vue cette notion : il y a des supports organiques qui conditionnent l'activité mentale. Aujourd'hui, empêché dans ses mouvements, ses fonctions de basse animalité occupant sa conscience par leur perpétuel désordre, son corps s'impose comme une réalité obsédante, et la seule réalité. Le malade est tout corps, *omne animal*. Interrogeant avec angoisse ses organes effondrés, il assiste à la préparation, et pour ainsi parler, à la cuisine d'opérations biologiques qui s'exécutaient aux profondeurs de son inconscient dans une harmonie silencieuse ; le physique détourne à son profit une attention autrefois mieux employée. Le physique maintenant l'emporte sur le mental; le physique, c'est-à-dire les sensations de la vie organique qui prennent le dessus, deviennent envahissantes, criardes; la trame anatomique qui montre la corde, les fonctions physiologiques qui dansent, les rouages sautant hors de leurs gonds.

L'esprit voit s'écrouler ses palais d'idées, pourrir ses parterres de pensées, mille fleurs délicates obtenues par des miracles de culture; c'est la lie de l'être qui monte à la surface, le tréfonds, la matière brute; c'est le régne des molécules physico-chimiques émancipées, le pullulement anarchique des éléments inférieurs.

Les tissus désagrégés acquièrent une sensibilité monstrueuse, et semblent visibles dans leur filigrane; grâce à l'hyperesthésie de son sens intime, l'observateur de soi peut surprendre à leur source les mouvements naissants, les frissons obscurs de sa mentalité mise à découvert; telle bouffée d'espoir n'est qu'une bouffée de sang au cerveau; ce découragement subit traduit une chimie intérieure manquée; tristesses, joies, colères, humeur sombre ou riante, le malade a l'explication de tout. Sa pensée, corollaire fonctionnel d'une structure, trahit ses origines organiques : elle n'a plus le vol d'un esprit pur, les libres voltiges d'un concept abstrait. Aliments, boissons quelconques, ville ou campagne, Nord ou Midi, saisons, températures, autrefois tout lui était bon; il semblait se mouvoir, supérieur aux ambiances, dans un jeu fluide et coulant; il prend sur le fait aujourd'hui cette ligue de causalités concrètes dont il est le piteux jouet; leur tyrannie n'est plus déguisée; il est à la merci du ciel mobile ou d'un repas mal ordonné ; son système nerveux désorganisé, impuissant à réagir, n'est plus apte à neutraliser les attaques brutales et les perfidies sournoises.

Action du milieu externe, réaction du milieu interne, il n'y a pas autre chose dans l'individu vivant; la maladie donne au sujet atteint

des leçons détaillées de biologie, d'hygiène et de modestie; les opérations de l'esprit, d'une part simplifiées, d'autre part réduites de nombre, captées à leur point d'émergence, grâce à leur difficulté de production qui donne le temps d'y aller voir, ces opérations sont tirées hors de leur troublant mystère; le corps est bien la raison dernière de tout; assistant à sa vivisection le patient voit se fondre tels sentiments, tel groupe d'idées avec les organes qui leur servaient de *substratum*; la maladie est meurtrière aux croyances spiritualistes et métaphysiques, et on peut dire à tout idéalisme; elle nous révèle avec cynisme la gangue grossière dont nous sommes captifs; elle apporte une démonstration appuyée de la matérialité de tant de conceptions extravagantes ou généreuses que l'esprit libre des jours heureux dessinait dans le vide par ses acrobaties transcendantes.

La maladie est un état du corps; elle nous rappelle qu'il est notre maître, qu'il décide pour nous des années que nous avons à vivre; elle se fait dans nos tissus en dehors des prises de notre conscience et de notre volonté. Tel imbécile peut manifester un cas exceptionnel; il acquiert une originalité pathologique; il n'y a pas de corrélation entre la valeur intellectuelle d'un individu et le mal qui l'emportera. La maladie est navrante parce qu'elle établit la suprématie du hasard, des forces brutales, de l'inconscient.

Parlons d'un sentiment fréquent chez l'homme capable de culture, le sentiment du néant de la vie.

Représentez-vous ce malheureux bloqué de toutes parts, coupé de ses communications avec l'extérieur! il a du peu à peu retirer du tapis tout son enjeu; il a de longs colloques préparatoires avec la mort. S'il respire encore à cette heure, c'est qu'il retient son souffle, et simule le cadavre à s'y méprendre; il lui est défendu de rien sentir de vif, d'aigu; c'est le gris, l'insipide qui lui conviennent; il doit s'envelopper de torpeur et d'ennui. Sa pensée en tronçons n'a plus d'ailes; elle rampe, radote dans le cerveau épuisé; il n'agit plus: or ce sont nos actes qui nous représentent le mieux à nous-mêmes; bientôt la fantasmagorie du souvenir qui lui donnait ses dernières fêtes va se disloquer dans l'écroulement terminal; chaque matin il se réveille plus dépouillé, plus nu, plus semblable au mort qu'il va être.

C'est alors qu'une vérité flamboie, devant ses yeux, dont il va faire sa philosophie; c'est que la lutte inutile qu'il soutient n'est qu'un cas de l'inutilité des luttes de l'homme sur la terre; c'est que tout est néant, tout est défaite, c'est que la vie est une farce sinistre dont il faut accueillir la terminaison par un éclat de rire.

Il est vaincu, mais tous les hommes à leur tour le sont; il est sur

le seuil du cimetière, mais toutes les routes de ce monde aboutissent là; il meurt, mais il ne laisse derrière lui que des mourants. Il tire des horoscopes macabres, prédit les craquements futurs des éphémères santés. Occupant une position extérieure à la vie, dégrisé, refroidi, il est bien placé pour juger la vie, et il prononce qu'elle ne vaut rien. Comme tant d'autres il a cru à la victoire et au plaisir; et le monde se passe de son action, et ses heures de joie se retournent contre lui; l'acuité nerveuse, l'intensité cérébrale qu'il cultivait sont acquises aujourd'hui à la douleur, toute sensation étant à double face.

Pessimisme, nihilisme, voilà la formule qui a réponse à tout. Les choses n'existent que pour l'anéantissement.

Et comment le malade ne conclurait-il pas au néant, puisqu'il en donne la représentation, et qu'il est, en quelque manière, le néant personnifié, incarné? Il existe dans le vide, d'une existence dont le support se dérobe, rapprochée de zéro, n'ayant plus ni utilité, ni beauté; il n'a souci que d'être, de durer le plus longtemps possible, pour la satisfaction de durer. Le fond des choses lui est transparent: une perpétuelle destruction combattue par des réparations qui ne tiennent pas.

Ce sentiment de l'inanité universelle, selon les heures, selon la couleur de l'esprit, s'appelle désespoir, ironie, renoncement serein, paix de l'âme. Dans les longues maladies où la réalité de la vie a disparu dans un brouillard, ce qui surnage, chez le patient résigné, c'est l'abdication souriante, l'héroïsme satisfait, le renoncement absolu; renoncement qui ressemble à celui que Schopenhauer a célébré, « état que nous ne pouvons voir ou imaginer sans y aspirer avec ardeur, parce qu'il nous semble le seul juste, infiniment supérieur à tout autre, » et qui procure à celui qui le ressent, « une pleine allégresse, une paix inébranlable, un profond repos, une intime sérénité.... »

Le malade est un homme en décadence; son intelligence mal alimentée est en voie d'évolution régressive; mais la maladie qui oblitère certaines facultés, ne met-elle pas en valeur d'autres fonctions de l'esprit? On peut le soutenir.

Il a d'abord été distingué des cas où la maladie a été créatrice d'un état intellectuel supérieur; les secousses physiques et émotionnelles, les orages morbides, les incessantes ruptures d'équilibre dont un système nerveux irrité est le théâtre, provoquent par contre-coup la fermentation des facultés, et l'on a pu rattacher le talent, certains talents, à la névropathie. Mais laissons ces cas particuliers et restons dans l'étude des cas communs.

La maladie dégage telles aptitudes spirituelles dont elle a à faire emploi, comme on voit le sens de l'ouïe s'exalter quand le sens de la vue fait défaut. L'intelligence a perdu en étendue, en force, en éclat ; elle a gagné en profondeur, en gravité, en finesse. Vinet, un valétudinaire, a pu dire : « Rien n'apprend plus de choses à l'âme que la douleur. » Nous avons fait observer que le malade, tenu d'exercer sa vision mentale, devient un diligent analyste de lui-même, un remarquable annotateur de ses états de conscience. Le voilà aux prises avec un mal obscur et retors qui le situe sur une *terra incognita*; il doit en acquérir la topographie et l'intelligence; il circonviendra son ennemi par l'énergie et par la ruse ; il devine ses attaques, ses connexités tortueuses, démasque ses métamorphoses; la nature ne sait plus s'en tirer seule par la vertu providentielle des réactions puissantes.

Il importe aussi que le malade fasse de minutieux relevés de son état en vue du médecin qui le soigne; qu'il tienne au net un journal intime. Ce médecin est un homme pressé, un classificateur à la grosse, dispensateur de phrases toutes faites et de formules sommaires; il pose des étiquettes, des pancartes énormes, pense par schémas; il est hors de son pouvoir de vivre la maladie de tous ses malades, de s'identifier à tant d'individualités différentes; donc il n'est pas mauvais de lui mâcher un peu la besogne, de le mettre sur la voie, de débrouiller par avance l'histoire enchevêtrée dont on lui confiera l'écheveau. Il consacrera à son client une attention d'autant plus éveillée qu'il le soupçonnera plus instruit, qu'il se sentira surveillé par une intelligence armée, qu'il redoutera son opinion, sa parole.

Et si le malade analyse tout, il jugera son médecin, le dépouillant de tout prestige; il le verra pauvre en certitudes, grimé d'une infaillibilité sujette à éclipses; il s'enquerra du système qui le gouverne, consciemment ou inconsciemment : est-ce un adepte convaincu de la science? fait-il la médecine à l'aide du raisonnement, de l'expérience, ou la fait-il avec les formules à la mode, avec son imagination, ses toquades, son tempérament? est-ce un timide? un modéré? un audacieux? est-ce un médiocre ou a-t-il du talent? Hésitant à se livrer sans défense, il fera la critique des traitements et des ordonnances, et aussi des dispositions journalières et de l'humeur de son thérapeute ; à cet art médical incertain, relatif, flou, dansant, qui s'enveloppe trop souvent de mensonges et de charlatanisme, il répondra par un assentiment circonspect, par une foi tempérée de scepticisme.

Le malade est une proie à dépouiller ; ses armes lui sont tombées

des mains, et tout à l'heure des pelletées de terre vont lui fermer la bouche; ennemis et rapaces accourent, des meutes de détrousseurs et d'héritiers; comment se défendra-t-il? Par un supplément de clairvoyance, par la divination psychologique.

Tout le monde ne souhaite pas sa guérison; les dispositions de son entourage sont suspectes; sa vie représente une fortune, un titre, une place; peut-être moins que cela, quelques hardes, une chambre qu'il encombre; n'importe, on attend la succession, la vacance; si petit qu'il soit, il fait obstacle; maintenant surtout qu'il gît par terre, qu'il se traîne avec des lenteurs insupportables, il est devenu horriblement gênant. Et son continuel appel à l'aide qui lasse les plus dévoués! et cette petite odeur de pourriture que partout sa présence apporte!

Le malade discerne le souffle retenu de ces pensées sourdes derrière le mensonge à haute voix des consolations et des sympathies; lui aussi, en des circonstances analogues, forma des souhaits homicides; chacun son tour; on le pousse du pied hors de ce monde; il se sent bousculé, piétiné, enterré; le plus lâche fait le brave contre lui; on lui met sous le nez des réquisitoires qu'on n'osait pas risquer au temps où il était armé de sa santé; corbeaux et chacals se rapprochent; c est l'heure de choix attendue par ceux qui ont su retarder leur vengeance; on lui extorque ce qu'il ne peut plus défendre; on exerce un chantage sur sa peur ou sa faiblesse... Comment répondra-t-il à ces assauts? il sait ce que lui coûteraient une scène de colère, un échange de menaces; il sera maître de lui; si les ripostes vives ne lui sont pas permises, son intelligence lui enseignera les raisonnements qui pacifient, l'adhésion sereine aux lois atroces de la condition humaine; au lieu de s'enferrer stupidement sur les pointes d'épées qu'on lui présente, il demeurera impassible dans le mépris transcendant.

Enfin la maladie réserve à l'homme un immense enrichissement : elle lui fait connaître, par révélation directe et par intuition, les douleurs physiques, les détresses morales, l'universelle désolation. La sensibilité pénètre dans l'intelligence en criant les épuisements, les épouvantes du corps, et une moisson de sentiments nouveaux se lève, sortant de cette fécondation. Toute pensée mystique étant laissée de côté, la maladie est éducatrice, révélatrice; elle introduit précocité, maturité, dans l'esprit de l'enfant, du jeune homme qui la subissent; elle jette des clartés sur le tragique et les dessous de l'existence. Ainsi a conclu un profond observateur, Guy de Maupassant, qui, au sujet des crises d'épilepsie de Flaubert, écrit : » Certes ce mal effroyable n'a pu frapper le corps sans assombrir

l'esprit. Mais doit-on le regretter? Les gens tout à fait heureux, forts et bien portants, sont-ils préparés comme il faut pour comprendre, pénétrer, exprimer la vie, si tourmentée et si courte? Sont-ils faits, les exubérants, pour découvrir toutes les misères, toutes les souffrances qui nous entourent, pour s'apercevoir que la mort frappe sans cesse, chaque jour, partout, féroce, fatale, aveugle? »

Le malade n'a-t-il pas ses joies? Comment en douter. Dans les trous les plus noirs se glisse un rayon de soleil. On se fait à tout : cette parole est un abîme de tristesse. On s'habitue à la diminution de ses facultés, à la dégradation de son orgueil; dans le fauteuil capitonné où il se cale, il est des jours où le paralytique sourit d'aise.

Et d'abord la maladie est une simplification de la vie touffue et agitée; elle nous délivre du vouloir insatiable, des désirs extravagants, du besoin de l'universel, qui font de chacun de nous un errant, un coureur de chimères, un affolé; elle est dans l'ordre, elle est presque la bienvenue. si elle concorde avec les années de retraite, alors qu'on signe d'une main indifférente sa démission d'un combat qui a trop duré. L'instinct de conservation est désormais seul en scène, il balaie les futilités.

Toujours en calcul, l'égoïsme du malade est autorisé, encouragé; le nombre de ses droits grandit, ses devoirs diminuent; il n'a plus à s'occuper que de sa personne, et cette pensée lui plaît; il lui est permis de s'écouter vivre; chaque jour est une coupe précieuse où on lui verse le meilleur, et qu'il vide lentement; peut-être, au temps où il s'imposait des corvées stupides ou des convoitises irréalisables, a-t-il prononcé que la vie était un fardeau; eh bien, aujourd'hui, désencombrée, allégée, il la trouve délectable; il sent le prix infini du bien qu'il est menacé de perdre.

Il a des joies d'un relativisme touchant et navrant : tel remède lui a réussi; il s'est rendu maître d'une douleur qui le crucifiait; son sommeil s'est allongé de quelques minutes; il s'est réconcilié avec un aliment; il remonte de quelques degrés l'échelle de la santé. Humble jusqu'à l'abjection, il se réjouit de ce qu'il reconquiert; il se console de ce qu'il perd par ce qui lui est laissé.

Dérisoires triomphes auxquels succèdent de grotesques abattements! le pauvre remporte des victoires liliputiennes! nous rions quand nous le voyons tenir à jour son inventaire de gagne-petit, son carnet de micromane; comme l'homme est peu fier! après avoir été flambeau, il met une application ridicule à brûler jusqu'au dernier ses bouts de chandelle.

Est-il juste que nous trouvions là à rire? Ce malade continue les habitudes d'esprit de l'homme en santé. Ne portons-nous pas à l'actif

de nos joies les illusions d'un jour, un vol de chimères qui a traversé notre ciel, les rêves pressentis rêves dont le sourire nous a séduits? La souffrance d'ailleurs est pour le malade la seule réalité; il a donc raison de se réjouir s'il a, fût-ce une heure, triomphé d'elle; et la mort reste jusqu'à la fin une échéance voilée; il est donc permis de croire que les retours de santé font reculer la date mobile.

Les sensitifs font souvent bon ménage avec la maladie; elle leur laisse leur sourire, leur joie intérieure; elle leur prend des biens extérieurs dont ils se souciaient peu. Contemplatifs et sédentaires par tempérament, ils furent de tout temps occupés de leurs sensations internes fourmillantes; émotionnels à l'excès, beaucoup sont des faibles héréditaires, des valétudinaires nés, des neurasthéniques latents; maladie et santé ne furent jamais chez eux franchement séparées; parfois ils abusèrent de leur don de sentir, de leurs riches résonnances, et l'épuisement est la terminaison naturelle de leur destin. La sensibilité a fait ses vendanges, l'intelligence classe, distille, déguste; dès lors, si la maladie ne touche pas le cerveau, il est des compromis avec elle. Joubert, ce dilettante de la faiblesse, a dit : « Il y a un degré de mauvaise santé qui rend heureux. »

Observez-les, ces sensitifs intellectuels, voués au valétudinarisme chronique : ils redoutent l'action qui avorte tout de suite dans la fatigue; ils ont essayé les passions et s'en sont retirés de bonne heure; l'épuisement chez eux fut rapide, parce qu'ils vont loin dans le plaisir et veulent tout faire avec délices. Après tout, faut-il introduire en soi tant d'expériences et d'excitations sensorielles pour avoir de quoi ruminer de longues années durant?

Les lauriers sont coupés : ils se fixent dans une demi-retraite, se font ermites avant l'âge; ils s'établissent spectateurs, échangent l'action contre le rêve, savourent le silence, la monotonie, le repos, comme d'autres se plaisent à la diversité, au tapage, à l'action effrénée. La maladie arrive, que leur demande-t-elle à quoi ils ne fussent préparés? le régime obligatoire du malade était déjà le leur : la paix à tout prix; le renoncement; le dosage méticuleux des actes permis, une atmosphère tout en nuances dans le tiède et le gris; plus de vie intérieure que de vie extérieure.

Et marquons ici ce point : le plaisir cérébral reste la précieuse ressource de ces avisés qui surent vivre avec finesse. L'homme vulgaire coule à fond dans la maladie; il est rapproché de la brute, de l'idiot, du végétal; mais à celui qui a beaucoup capitalisé dans son intelligence, il est compté jusqu'à la fin de solides intérêts; sa parole nourrie rallie des amitiés; il a de l'esprit, ces mots d'esprit qui

parent le cri des souffrances; il a les livres, les contemplations d'art; il a le rêve, les sorcelleries du méditatif, du penseur; son existence est à volonté un panorama, un palais aux mille chambres, un défilé d'hallucinations.

L'homme persécuté par le sort veut avoir le dernier mot; il se donne le change! il découvre une sensualité subconsciente dans l'immobilité assoupie; la torpeur s'appellera une paresse heureuse; la langueur peut se convertir en sourde volupté. Ces sensitifs-vibrants, qui expient leur supériorité nerveuse, tirent des saveurs de leur décomposition même : ils jouent au jeu de la petite mort, à l'euphorie des mourants; ils vivent cent fois leur dernière journée, savourent la douceur de se dissoudre, la submersion lente dans le néant victorieux, et toutes les délices secrètes des faibles et des épuisés; grâce à la culture intensive de leur moi trop aimé, leur vie leur apparaît très longue, très chargée, et ils en classent complaisamment les richesses; l'air de leur chambre, doré de la paix du soir, peuplé de leurs fantômes favoris et de leurs pensées épaissies en vapeur grisante, les endort dans une léthargie charmée, dans une voluptueuse asphyxie.

Appuyons cette courte dissertation par quelques lignes tirées du *Journal intime* d'Amiel, alors qu'il était parvenu à la dernière période de sa maladie : « Sans avoir à cette heure des impressions d'outre-tombe, je me sens captif à perpétuité, valétudinaire chronique. Cet état flottant, qui n'est ni la mort ni la vie, a sa douceur parce que s'il est un renoncement, il permet la pensée. Il est une rêverie sans douleur, un recueillement paisible. Entouré d'affections et de livres, je vogue au cours du temps, comme je glissais autrefois sur les canaux de la Hollande, sans secousse et sans bruit... On n'est pas sûr d'exister encore et de tenir à la terre. On se rappelle les mânes, les ombres fuyant dans le crépuscule de *inania regna*. C'est l'existence fluidique... Je regarde passer mes impressions, mes rêves, mes pensées, mes souvenirs, comme un homme qui a renoncé à tout... Cette immobilité contemplative est parente de celle qu'on attribue aux séraphins » (p. 322, t. II).

La maladie est pour les actifs un coup de massue, une révocation brutale. Il faut tout laisser tomber. Quand le médecin a mis aux fers ces hommes qui ne vivaient que pour l'action, quand il a mesuré la longueur de corde qu'il leur octroie, ils ont un bond de fauve en cage, à se briser la tête contre les murs. Patience! la nature est souple, ductile, coulante; et puis la maladie va leur apprendre du nouveau. Ils étaient les automates d'un métier abrutissant; ils ne quittaient pas leurs œillères professionnelles, ils amassaient de

l'argent avec un acharnement machinal; ils allaient à toute vitesse dans un affairement ridicule et sinistre.

Or la maladie, qui désorganise les réflexes et l'inconscient, contraint cet homme pressé à se ralentir, et la lenteur lui révèle une vie nouvelle, une vie plus analysée, plus consciente, une vie prise à la cuiller, après les coupes débordantes vidées un peu vite. C'est peu comme joie; mais tout change, si la richesse entre en scène, maîtresse de miracles; le malade riche est introduit dans des sensations qu'il dédaignait, lors de sa dure activité de combattant; il lui est ordonné de lever les yeux sur les figures diverses de ce monde, sur l'éblouissante beauté de l'univers; il se promènera en flâneur dans des sites charmants; des stations de choix l'attendent; l'été, la fraîcheur des villages alpestres; l'hiver, les plages méditerranéennes ensoleillées; dans des villes d'eaux emparadisées est organisé le culte religieux du corps souffrant. Cet athlète enragé est invité à se détendre; le but de la course est changé; qu'il devienne épicurien! il y a un charme dans la passivité qui s'abandonne, reflète la couleur du ciel changeant et l'atmosphère des saisons, se vêt d'une moire caméléon; il goûtera de la vie les mollesses et le laisser-aller, les catégories sensuelles et esthétiques; il laissera venir à lui l'amitié, la tendresse, les affections de famille, toutes les floraisons sentimentales si douces à respirer dans le malheur.

Enfin tous les malades, quelle que soit leur formule psychologique, auront en partage les impressions suivantes, calmantes et consolatrices. L'illusion de guérir les accompagne jusqu'au bout, les trêves du mal sont enregistrées comme des biens positifs; ils se sentent supérieurs à la vie tenue pour un néant qu'ils foulent aux pieds.

Leur corps devient leur tout; voyez-vous de là ces raffinements d'égoïsme, ce narcissisme lâche et béat! ils ne tolèrent plus que des caresses, des cajoleries, des sourires. Au decrescendo de la souffrance succèdent souvent un bien-être confus, un engourdissement délicieux; que le malade cultive cette sensation; qu'il lui fasse rendre tout ce qu'elle contient; il en arrivera à goûter la volupté vague de l'épuisement, le coma de l'anéantissement physique; il se complaira dans l'obscurcissement graduel de sa conscience, dans la sourde jouissance de soi. Étant vidé, saigné à blanc, il lui semble qu'il a épuisé la vie totale, rassasié tous ses désirs qui se taisent; la lassitude produit l'effet d'une saturation; il prononce orgueilleusement : J'ai vécu! Il se suggestionne qu'il est assouvi, qu'il gît dans la béatitude d'une extraordinaire satiété; il a pris de la vie tout ce qu'il en pouvait absorber; il se retire sans regret,

transforme sa défaite en victoire, et fait de sa nausée d'impuissant un dégoût de repu.

Il nous a fallu de la complaisance pour décrire les joies d'un être roulant à l'abîme; l'homme a tellement besoin de s'en faire accroire! la vérité, c'est que l'esprit du malade est occupé dans toutes ses dimensions par une tristesse inexpugnable, une tristesse consubstantielle, antérieure au raisonnement, tristesse de l'animal blessé ou vieilli qui va disparaître, tristesse de l'arbre qui perd ses feuilles. Sur ce sujet écoutons encore Amiel. « Je pensais ce matin que bien peu de personnes se doutent de nos misères physiques, que nos proches et nos amis les plus intimes ne connaissent pas eux-mêmes nos conversations avec le Roi des épouvantements. Il y a des pensées sans confident, il y a des tristesses qui ne se partagent pas. Il faut même par générosité les cacher. On rêve seul, on souffre seul, on meurt seul, on habite seul la chambrette aux six planches. » (p. 316, *Journ. int.*, t. II).

Une seule chose, la guérison, pourrait remettre de la lumière dans cette âme qui se remplit de nuit. Le malade est certainement l'homme de ce monde qui a le moins envie de rire; observant son usure à la loupe, il compte les mailles qui chaque jour se rompent dans les filets pourris de sa chair; le total des forces disponibles baisse à vue d'œil; il patine sur une couche de vie toujours plus mince; irrévocablement il entre dans le désespoir absolu. Cherchons-en la définition.

Il est peu d'hommes qui, à certains jours critiques, n'aient connu le désespoir et souhaité d'en finir avec l'existence.

Ce désespoir n'est pas *vrai*; il sort d'un inventaire mal fait; il s'agit, en l'espèce, d'une crise de l'imagination qui tourne au noir; c'est une heure de froid moral à passer jusqu'à reprise de la chaleur vitale; nous posons que cet homme désemparé a gardé sa santé, levier incalculable; il peut encore soulever le monde.

Le désespoir du malade, au contraire, a pour caractéristique d'être absolument justifié; il affirme : Je suis perdu! Et c'est exact. Il nous fait de son état un tableau navrant, inexorable; ce tableau est juste.

Nul homme n'a la permission de prononcer des paroles plus épouvantables; abusant de sa rage légitime, il ricane, il fait de l'esprit de fossoyeur, il détaille sa décomposition, il parle crûment cadavre et cimetière. Son testament est une arme qu'il brandit; il liquide de vieilles querelles, fait claquer les portes, dit les injures du départ à ceux qu'il ménageait jusque-là. Hélas! et ce désespoir est stérile : nulle résolution héroïque n'en peut sortir; l'infortuné n'a plus droit à l'espérance.

Nous sommes amenés à nous demander : Dans ce cul-de-sac où le voilà jeté, pourquoi le malade ne se suicide-t-il pas? Si jamais suicide fut excusable, logique, c'est bien celui de ce condamné à mort qui n'existe plus que pour assister à son démembrement.

En fait, les malades se suicident rarement; l'horreur de leur situation toujours aggravée est adoucie par l'accoutumance; et quelle antinomie comique! un malade organise sa défense à grands frais; comment soudain se retournant contre son instinct de conservation lui portera-t-il un coup mortel? attendri sur lui-même, ayant pitié de son corps comme d'un vieux compagnon de bataille, où prendra-t-il l'atroce courage de se frapper?

Des hommes valides se tuent, au lendemain d'échecs parfaitement réparables; excès d'orgueil! le malade est un modeste; pelotonné en enfant peureux, il a appris l'art de plier; de concessions en concessions il a tout cédé, sauf son dernier souffle. Il se cramponne à sa ruine croulante; ses motifs peuvent être nobles : sa famille à aimer, des idées chères dont il suivra le sort jusqu'à son dernier regard; une tâche d'honneur d'où il ne retirera sa main que glacée. Il est aussi des motifs peu avouables : il s'obstine pour ne pas céder sa place; des haines auxquelles il faut faire tête le retiennent; il escompte des jouissances, tant que sa chair palpitera; il veut se vendre chèrement à la mort.

Refoulé au point central, mathématique, de son moi, tout nu, avouant son néant, il écume contre la fatalité, et ne renonce à rien de bonne grâce; sa vie traînée dans l'abject, toute de bas réalisme, est sans idéal, sans dignité; il s'en contente; une sorte de cynisme habite dans son sein; il dira avec le malheureux que fait parler La Fontaine :

> Qu'on me rende impotent,
> Cul-de-jatte, goutteux, manchot; pourvu qu'en somme,
> Je vive, c'est assez, je suis plus que content.

Il jouit de la sensation animale d'être; il veut voir la lumière un jour de plus; il n'est pas dans la tombe!

A mesure que son *caput mortuum* augmente, c'est à qui l'abandonne; avec d'affreuses grimaces il boit la lie de son corps, l'amertume suprême de sa pensée; sur quoi s'appuyer? tout se dérobe, tout sonne creux. Où sont les amis, les affections qui se serraient autour de sa personne, dans le commencement? Les longues maladies lassent tout le monde; on n'a même plus le courage de mentir à l'infortuné qui est irrité également par la vérité et par le mensonge.

Une hypocrisie encore se dénonce : celle des médecins. Au début ils étaient insolents d'assurance et d'affirmation; ils promettaient la guérison; il n'y avait qu'à prendre ponctuellement les remèdes; ils ne toléraient pas d'être contredits. Erreur ou comédie? voilà qu'aujourd'hui leurs affirmations chancellent; le mal qu'ils combattent a gagné du terrain, et ils avouent des échecs partiels; mais comme il est dans leur fonction de tenir bon contre l'évidence, ils nient que la mort soit possible; ils se disent de force à la faire reculer; ils tendent à faire croire qu'ils sont armés contre elle de formules invincibles; ils ne désarmeront que devant le cadavre. Cependant il est visible qu'ils ont perdu de leur assurance; ils écourtent les consultations, s'impatientent contre les réclamations maladroites d'un vaincu qui ne comprend pas sa défaite; le rôle de thaumaturges qu'ils s'arrogeaient devient difficile à soutenir; leurs ordonnances jadis méditées, sincères, où les mots représentaient des agents actifs, se vident de toute vertu, et illisibles, menteuses, se changent en grimoires purement formels.

Et le malade a passé en revue la procession hétérogène des praticiens : les célèbres et les obscurs, les fantaisistes et les dogmatiques, les outranciers, les charlatans, les fous. Les appelés arrivent rayonnants d'optimisme communicatif, dispensateurs officiels d'espérances qu'ils expriment en phrases hyperboliques destinées à surenchérir sur les rengaines usées que débitaient leurs prédécesseurs. Ils simulent la chaleur, la curiosité; leurs yeux s'ouvrent neufs et aigus sur la situation remise en leur pouvoir; et sans doute, chacun applique d'abord sa panacée, sa marotte, son remède-fétiche : chance, hasard, habileté, si la maladie est bridée un jour, demain elle reprendra son cours, et le patient enregistrera une déception de plus.

Assistant à l'impuissance de la médecine, comptant les défections de ses amis, lisant sur la figure de ceux qui l'approchent des calculs infâmes, vaincu dans son œuvre inachevée et dans son corps démoli, résumant sa vie dans une pincée de cendres, le malade est bien placé pour jeter la boue et l'injure à ce triste monde qu'il va quitter. Il a des sarcasmes qui ne sont qu'à lui, des ricanements qui font peur. De quoi ne rit-il pas? Des médecins dont la science avorte, des affections de famille qui font banqueroute, de la religion, de la philosophie qui ne consolent pas.

Notre vie est pour nous un absolu; elle a une valeur unique, incommensurable; comment persuader cela aux autres? Et il se rappelle son indifférence à la mort de tous ces *autres*. Sa disparition ne pèsera pas lourd. Il peut, à la façon de Swift, prévoir la durée

des regrets qui suivront sa fin, fixer le nombre de jours, de semaines durant lesquels son image persistera au cœur de tel parent, de tel ami; et le flot des mois et des années coulant par-là-dessus effacera jusqu'à la trace de son souvenir.

Ah! l'excellente position pour faire de l'ironie, sans apprêt ni rhétorique! Écartelé entre son lit et la tombe, un pied dans la vie, un pied au cimetière, ce moribond bouffonne à l'aise. Par cette ironie finale il se secoue, domine encore une fois le monde, se donne la seule sensation forte qu'il puisse présentement porter. Les forces contraires dont il est le champ de bataille s'entremêlent dans un spectacle effrayant. Il souhaite que ce soit fini tout de suite, et il voudrait bien durer jusqu'à demain; il pense : Il m'est impossible d'aller plus longtemps; et tout bas il implore l'inexorable. Tel organe crie : grâce! un autre réplique : encore! Dans les parties où un souffle de vitalité s'obstine s'est réfugié le vouloir-vivre imbécile qui traîne les organes épuisés à la remorque. La peur du néant galvanise la chair qui se glace.

Affrontées, la vie et la mort se portent des défis, se heurtent en contrastes fous... Assez lutté; il s'est défendu morceau par morceau; maintenant il va céder le son de sa voix, la palpitation suprême de son cœur.

Même dualisme contradictoire, même duo antithétique dans les pensées en désordre des personnes qui gravitent autour du malade. Que cette agonie est longue! quand sera-ce fini! ce lit mortuaire barre notre route. Mais un reste de pitié plaide en nous, intercède pour cet infortuné; souhaiter que ce corps, où la flamme décroît, s'éteigne aussitôt sur un signe que nous ferons, n'est-ce pas un acte lâche, comme de lui porter un coup définitif et invisible?

Voilà le martyr humain à quelques heures de la mort; il n'y a plus aucun écran interposé entre lui et elle; le cadavre a mangé le vivant. Mais n'a-t-on pas promis aux mourants l'euthanasie? Il a appris à la désirer, cette mort; elle rampe dans ses veines, douce et familière; c'est lui, la mort; ils ont même visage; elle ne l'effraie pas plus que le sommeil de la nuit; elle est un repos consenti. Il fut en son temps un habile lutteur de la vie, et, qui sait? un dilettante de cette fantaisie énorme; il se donna toujours cette élégance : aimer son sort. L'homme qui a su tout faire, doit savoir mourir. « ...Quand la vie écoulée fut heureuse ou bien remplie, on ne redoute plus la mort ou naturelle ou violente qui va bientôt mettre un terme à une activité consciente dont on ressent maintenant la satiété, et même à des souvenirs dont la jouissance est presque épuisée[1]. » Finis-

1. V. Egger, *Le moi des mourants* (*Revue philosophique*, janvier 1896).

sons sur ces paroles de Guyau[1] : « C'est une loi de la nature que la diminution de l'être amène une diminution proportionnée dans tous les désirs, et qu'on aspire moins vivement à ce dont on se sent moins capable; la maladie et la vieillesse commencent toujours par déprécier à nos propres yeux les jouissances qu'elles nous ôtent, et qu'elles ont rendues amères avant de les rendre impossibles. La dernière jouissance, celle de l'existence nue pour ainsi dire, peut être aussi graduellement diminuée par l'approche de la mort. L'impuissance de vivre, lorsqu'on en a bien conscience, amène l'impuissance de vouloir vivre. Respirer seulement devient douloureux... Oh! ne plus être debout! comme les mourants comprennent cette joie suprême et se sentent bien faits pour le repos du dernier lit humain, la terre! »

Dr ÉMILE TARDIEU.

1 - *L'irréligion de l'avenir*, p. 477-78.

LA CATÉGORIE PSYCHOLOGIQUE

DE LA CLASSIFICATION

RÉVÉLÉE PAR LE LANGAGE

La classification consciente a pris de nos jours une importance très grande; il s'agit ici non de la classification des sciences, très recherchée aussi et qui éclaire d'un jour intrinsèque, mais éclatant, l'unité et la solidarité des connaissances humaines, mais de celle des choses elles-mêmes, objets ou non des sciences, mais toujours objets de notre aperception, qu'il s'agit de grouper dans leur ordre et leurs compartiments naturels. Le but de ce classement est loin d'être purement mnémonique; il vise plus loin et plus haut, tellement haut, que si la place exacte de chaque chose dans la nature, non la place topographique, ni celle dans le temps, mais celle généalogique et de causalité, était connue sans aucune erreur, nous saurions par là même la définition de chacune, sa filiation, ses limites, ses ressemblances et ses dissemblances avec toutes les autres; ce serait la science intégrale. Il n'est pas besoin d'ajouter que nous n'y sommes point parvenus, pas plus qu'à la classification complète, que nous n'en possédons que des fragments, et qu'il faut en combler les lacunes ou souvent les remplacer entièrement par une classification artificielle. Souvent même celle que nous qualifions de naturelle n'est qu'une artificielle déguisée, mais s'approchant plus près de la vérité.

C'est de jour en jour que l'étude toute spéciale de la classification, et par elle de la coordination et de la subordination des êtres, gagne du terrain. Dans l'intérieur de chaque science, on cherche pour les objets de cette science des groupements de plus en plus détaillés et en même temps parfaits; ce n'est qu'avec des tâtonnements qu'on y parvient. Ce fut la botanique qui attira d'abord l'attention de ce côté. On connaît les classements des végétaux proposés successivement par Linné, Tournefort, Adanson, Jussieu, de Candolle; les premiers

étaient artificiels et la pierre de touche de ce défaut était que les plantes les plus différentes par leur ensemble se trouvaient réunies dans une seule espèce; en outre, on n'avait pas choisi, parmi les caractères, les plus essentiels. Les derniers sont qualifiés de naturels, parce qu'ils ont su éviter ces défauts et qu'ils se basent sur des caractères, essentiels et d'un ordre unique, celui des organes de génération; cependant ils y mêlent pour les embranchements la structure de l'embryon. Ce n'est qu'approximativement que ce classement est dit naturel, et tout au plus dans l'état actuel de la science. De là les familles végétales qui ne sont pas toutes des familles objectives, mais dont quelques-unes restent encore provisoires et subjectives. Il en est de même dans la minéralogie, où les minéraux sont aussi classés par familles; dans la zoologie, où le classement tend même à devenir généalogique, et aussi dans la chimie, où les substances, soit simples, soit composées, sont groupées en catégories par ressemblances. En un mot, tous les objets du monde physique, et même les molécules qui les composent, forment un certain nombre de genres bien distincts indiqués par des caractères communs.

Cette reconnaissance est d'un précieux secours, et conduirait, si elle était complète, à l'intuition scientifique du monde.

La classification devrait être généalogique, et c'est là un point à retenir. La filiation respective des plantes, en ligne directe et en collatérale, à supposer qu'elles dérivent d'un type commun, et dans le cas contraire, celle des plantes provenant d'un même auteur éloigné; de même dans la zoologie, la filiation directe ou collatérale des animaux descendants d'un même type, forment le fondement essentiel de la classification. Que si différents animaux ne sont point issus d'un auteur commun (et ce n'est pas le lieu de discuter ici cette question), le classement ne peut plus reposer que sur la comparaison, mais cette comparaison, en notant toutes les ressemblances et toutes les différences, conduit encore à des familles, non plus absolument naturelles, mais non artificielles; il y a là comme une seconde parenté qui imite l'autre. Il se passe quelque chose d'analogue à ce qui se produit en ethnologie. On sait que les nations ne sont pas adéquates aux races, que beaucoup d'entre elles se composent de races différentes amalgamées, et formant actuellement un tout homogène; c'est l'histoire, la géographie, la civilisation commune qui les ont soudées, et qui ont substitué à une parenté naturelle, une parenté intellectuelle et subjective. Il en est ainsi pour les animaux, les végétaux, les minéraux; beaucoup de ceux qui peuvent avoir une origine différente se sont tellement rapprochés par leurs

caractères, qu'on peut en faire des familles idéales. Ces familles idéales ne sont point pour cela artificielles. C'est enfin, à défaut de familles généalogiques et de celles idéales, que pour mettre de l'ordre il faut employer celles artificielles tout à fait. Mais c'est toujours l'idée de famille, de parenté matérielle, intellectuelle ou supposée qui domine, et c'est à la première qu'on revient aussitôt que cela devient possible.

La classification n'est donc essentiellement qu'une recherche et une reconnaissance de parenté, soit généalogique, soit intellectuelle, soit enfin et à défaut des autres, superficielle et subjective.

Mais n'est-ce qu'un besoin conscient de l'esprit humain amené par le développement de la science qui, de la simple constatation s'élève à la comparaison et au groupement, et ne se manifestant qu'à une époque tardive de l'évolution, ou au contraire n'y a-t-il pas là une idée innée, d'abord inconsciente et instinctive, qui s'est manifestée rudimentairement dès les premiers jours de la civilisation, et qu'on peut y découvrir, soit directement, soit, au moins, à l'aide de certains réactifs? Dans le cas de l'affirmative, quel est ce réactif?

Nous pensons que le besoin de la classification est un instinct qui a toujours existé. Il s'analyse, comme nous venons de l'indiquer, en recherche de la parenté entre les objets, de même que la préoccupation constante des peuples sauvages a été la recherche de la parenté entre les hommes. On sait à quel point, ici comme chez nous, ils poussent la perfection de la nomenclature des degrés de parenté et d'alliance. Ce qu'ils ont fait pour eux-mêmes, ils l'ont essayé aussi, en vertu du même instinct, pour les objets de la nature qui les entouraient. Comme ils manquaient d'observations profondes et de moyens de distinction intrinsèque, ils se contentaient de caractères grossiers et superficiels; c'est ainsi que beaucoup d'entre eux établissent la catégorie des choses rondes, celle des choses plates et allongées, etc., mais pour eux cela constituait des familles, si imparfaites qu'elles fussent, et ils y tenaient autant que le chimiste peut tenir à celle des éthers ou à celle des carbonates. Pour eux c'était toujours une famille, et de même que dans leur tribu, l'individu ne pouvait vivre isolé, mais appartenait à une race, soit naturelle, soit d'adoption par l'annexion d'étrangers, de même tout objet isolé appartenait à la famille de ceux de même espèce, puis à celle plus large d'objets du même genre. L'homme transporta ainsi ailleurs ce qu'il trouvait chez lui.

En a-t-il été réellement ainsi ou n'est-ce qu'une supposition? Nous ne pourrions le vérifier si nous n'avions un *réactif* qui peut faire

apparaître aujourd'hui l'*état psychologique primitif*. Ce réactif précieux, c'est le *langage*. Sauf des modifications, il se retrouve dans un état voisin de celui primordial, non surtout chez les nations policées où la civilisation a trop hâté l'évolution, mais chez celles sauvages où le terrain psychique primitif affleure encore pour ainsi dire et laisse saisir une partie des idées premières.

C'est avec son aide que nous allons étudier l'*instinct classifiant*. Il forme un phénomène psychique des moins connus; il s'est perpétué jusqu'à nos jours dans le langage en se modifiant, en se réduisant, et nous verrons se former ces modifications successives. Il joue dans la grammaire un rôle de premier ordre et situe les choses de la nature, et par extension, les actions elles-mêmes, dans la causalité généalogique réelle ou apparente, tandis que la catégorie des cas les situe dans le lieu matériel ou logique, et la catégorie du temps dans le temps lui-même. Le temps, le lieu, la race, sont des facteurs principaux de l'évolution des choses, et ils ont laissé leur trace apparente et leur reflet dans la grammaire qui traduit l'idée, comme l'idée traduit l'objet.

La classification se retrouve dans un certain nombre de langues, sans qu'il ait été nécessaire qu'aucune cause externe soit venue l'évoquer. Alors, quoique le langage l'indique, elle est plus encore dans l'idée que dans le langage. Mais bientôt celui-ci réagit à son tour et vient prêter une nouvelle force à la classification qui de besoin psychique devient besoin grammatical. Enfin, dans une heureuse alliance, le langage et la pensée en tirent une utilité qui n'était pas d'abord prévue ni visée, et qui a créé la phrase analytique moderne; cette succession est très curieuse.

D'un autre côté, les classements, rares chez beaucoup de peuples, deviennent chez d'autres très touffus; mais comme partout ailleurs, la civilisation élague; les classes, d'ailleurs artificielles, se réduisent de plus en plus, et finissent par se borner à deux ou trois.

L'esprit n'a plus besoin de cet échafaudage, et même si un classement très réduit est conservé, c'est en raison d'une fonction toute nouvelle et très utile qu'il remplit désormais.

La classification ne s'applique directement qu'aux choses; cependant l'instinct en est tellement fort, que par assimilation, on la retrouve chez beaucoup de peuples atteignant les actions ou les états eux-mêmes; en d'autres termes, du substantif elle passe au verbe. Il est vrai que même alors c'est dans le substantif qu'elle trouve son point d'appui. Mais bientôt ce point d'appui lui-même lui fait défaut, et les verbes, autrement dit les actions, forment de véritables familles autonomes, d'une nature particulière, et où il n'existe plus

qu'une image de parenté, ce qui prouve d'ailleurs l'énergie de l'instinct qui a porté à tout classer.

I

La tendance des peuples à former des catégories d'objets n'est pas universelle, et au stade primitif, loin de parvenir jusqu'à la notion du genre, ils s'en tiennent strictement à l'individuel; c'est là un résultat du *concept concret* qui est certainement le plus ancien; on en retrouve des traces dans l'état actuel de certaines langues, même de celles qui se sont développées. C'est ainsi que le chinois, conforme en cela à beaucoup d'autres, n'a pas de mot unique pour exprimer l'idée de *frère*, mais deux mots, l'un pour le frère aîné *hiong*, l'autre pour le frère cadet, *ti*; pour exprimer le frère en général, il faut réunir les deux mots et dire *hiong-ti*. Bien plus, la même langue a des expressions tout à fait différentes pour des êtres qui, dans d'autres, s'indiquent tous par le même mot avec diverses additions. Elle possède, il est vrai, pour nommer le cheval, un mot générique *ma*; mais *pâ* signifie un cheval de huit ans, *han*, un cheval de six pieds de hauteur, *chuén*, un cheval doux, *lo*, un cheval blanc avec une queue noire, etc. Ces exemples montrent qu'on a compris et exprimé tout d'abord l'*individuel*. A plus forte raison, aucune classification n'était tentée dans certains idiomes.

Aussi peut-on citer un grand nombre de langues qui ne connaissent pas la classification, même la plus réduite, celle sexuelle; à plus forte raison, celles très touffues que nous allons raconter. On peut citer parmi ces langues dépourvues de tout classement : la plupart de celles de l'Orient, celles de la famille ouralo-altaïque, une partie des langues de l'Afrique, une partie de celles de l'Amérique, dont la nomenclature serait trop longue ici. Il a fallu un certain degré de civilisation relative pour arriver au stade que nous allons décrire. Nous élaguerons les détails trop techniquement linguistiques pour nous en tenir aux principes psychologiques des divers procédés.

C'est dans les groupes des langues de l'Extrême-Orient que le principe classificateur apparaît dans sa pureté et son intégralité, quoique cette intégralité n'ait été conservée que grâce à la prédominance d'une autre idée que nous examinerons un peu plus loin. La langue chinoise présente ce phénomène très curieux qu'elle semble avoir eu le pressentiment bien net de la nomenclature botanique ou zoologique. C'est ainsi que tous les noms des arbres divers sont suivis du nom générique : arbre, *chou*; *song chou*, le pin; *ly chou*,

le poirier; *tao chou*, le pêcher; *pe chou*, le cyprès; de même tous les poissons sont suivis du mot *yü*, poisson, *ly yü*, la carpe; *ko yü*, la morue; *kin yü*, la baleine; les minéraux à leur tour ont *che* : *hoa che*, le marbre; *yu che*, le jade; *tse che*, le kaolin; les plantes non arborescentes sont réunies par l'appellation commune des herbes. Ce n'est pas tout : appelant la classification superficielle à l'aide de celle plus scientifique, le chinois réunit par l'addition d'un second substantif, tous les objets ayant ou réputés avoir la même forme; par exemple, pour tous les objets ronds, solides, le mot générique est *teoù*, d'où : *moù teou*, le bois; *lay teou*, la mamelle; *che teoù*, la langue; *je teoù*, le soleil; *tchen teoù*, l'oreiller; de même, *jen* signifie qu'il s'agit d'un homme, et sépare les personnes des choses; *lân jen*, un homme (*vir*); *niü jen*, la femme; *fou jen*, l'épouse; *chê jen*, le poète; *tsong jen*, le pêcheur; *tsiang* s'ajoute à tous les mots qui indiquent un métier : *mou tsiang*, le charpentier; *che tsiang*, le tailleur de pierre (*moù*, le bois, et *che* la pierre); *kià* indique la famille : *ong kià*, les laboureurs; *y kià*, les médecins.

Cette langue va beaucoup plus loin dans cette voie, mais alors c'est dans l'état actuel seulement, lorsque le système peut s'appuyer sur la présence d'un mot de nombre.

En japonais, langue de famille très différente, la classification n'apparaît que dans les mots de nombre et seulement dans les expressions dérivées du chinois; nous allons la retrouver bientôt.

En annamite les classificateurs sont moins nombreux. Aux mots indiquant les personnes et les animaux on ajoute *kon*, enfant : *kon trai*, fils; *kon gai*, fille; *kon khjo*, chien; *kon mao* chat; *kon ka*, poisson; aux noms d'arbres on prépose *kai*, à ceux de fruits *trai*, etc.; on a ainsi une momenclature objective assez complète, mais qui le devient davantage sous le réactif du nombre.

Il en est de même en birman, et ici la classification est plus intégrée. Aux noms d'hommes on ajoute le mot générique *kuj*, corps : *lù-ta-kuj*, homme un corps; *mänh-ta-kuj*, gouverneur un corps; ce mot *kuj* s'applique à tous les individus doués de raison; s'il s'agit des animaux, on ajoute le mot générique *kaung*, animal : *krûk-ta-kaung*, un coq; *vhäk-ta-kaung*, un oiseau. S'il s'agit d'animaux qu'on puisse chevaucher, on ajoute le mot *tsih* qui exprime cette qualité, *mräuh-ta-tsih*, un cheval de selle, *tshang-tu-tsih*, un éléphant. Les objets ronds ou cylindriques, tasse, bouteille, horloge, roseau, yeux, sont suivis du classificateur *lôh*. De même, on emploie l'addition des mots génériques suivants : *tzaung*, pour les livres, les lettres etc., *po* (entasser) pour les objets composés de petits morceaux, *päng* pour les arbres, *phjäh* pour les objets en pointe, *thop*

(assembler) pour les objets en gerbe, *râ*, pour ceux de lieu, *ôp*, pour ceux qu'on presse. En voici des exemples : *wah-ta-pâng*, un bambou; *tsa-ta*, un livre; *ne-ra*, le siège; *tsaung*, de même *pha* et *phol* indique le mâle, et *ma*, la femelle parmi les animaux.

D'autres langues emploient la classification d'une manière plus large encore, et ce qui est très remarquable, c'est que nous l'observons en nous transportant dans une autre partie du monde éloignée, en Amérique, par exemple, dans les langues algonquines ; mais alors il existe une nuance. Nous nous écartons de la classification botanique ou zoologique, rudimentaire, mais tout à fait objective, faite par le chinois; de même de celle apparente, mais objective, des autres langues, par exemple, de l'annamite; mais d'autre part, elle est plus intime en ce qu'elle revêt un caractère particulier : le classificateur n'a pas de sens quand il est employé seul dans le discours, ou ce qui revient au même, il n'est jamais employé ainsi. Par exemple: *kkan* signifie une chose artificielle, mais jamais on ne rencontrera ce mot isolé. Au contraire, on trouve les expressions suivantes: *pisim* soleil; *pisimo-kkan*, soleil artificiel, montre; *awasis*, enfant; *awasissi-kkan*, poupée; de même *abuy*, indique le liquide, les liqueurs, mais on ne le trouve jamais seul, au contraire, on a *totos-abuy*, mamelles = classe des liquides + lait; *masinahigan*, livre, *masinahigan abuy*, eau du livre, encre : chacun des seconds mots, devenu un mot vide, sert à former des classes de substantifs.

Dans tous ces cas, la classification est objective, c'est-à-dire avec effort pour être réelle et exacte; mais ce n'est pas le procédé le plus commun; d'ailleurs, elle est trop détaillée; elle l'est d'autant plus que dans les mêmes langues nous allons la trouver singulièrement plus riche lorsqu'elle est conservée et soutenue par l'appui d'autres concepts.

Une langue présente ce caractère particulier qu'elle classifie aussi les objets, mais sous la double condition qu'ils soient représentés par des pronoms et non pas par des substantifs et que, d'autre part, il s'agisse des parties du corps ou des noms de parenté : c'est celle de Nicobar. La première de ces conditions n'importe pas au point de vue psychologique, car c'est sur l'idée, c'est-à-dire sur le substantif, que la distinction s'accomplit en définitive, seulement le pronom en porte le signe. La seconde est plus remarquable; elle signifie qu'on n'a voulu classifier que les *objets subjectifs*, car ce dernier caractère appartient certainement aux mots de parenté et à ceux de parties du corps, très primitifs. Ce qui est plus remarquable encore, c'est qu'il n'y a pas un mot générique pour désigner la parenté et un autre pour indiquer les membres du corps. Mais

chacun se divise en différentes classes. C'est ainsi qu'un groupe est formé de la bouche, des lèvres, de la langue et a pour représentant *aka* au singulier et *akat*, au pluriel; le second se compose des yeux, des oreilles, du visage; le troisième de la tête, du cerveau, de la nuque et du cœur; un autre, des ongles, du pied, de la main; un autre, du dos, du coude, de l'estomac, du foie. Il y avait, sans doute, dans l'esprit de ces peuples, une connexion supposée, quant à la forme, ou autrement, entre les diverses parties réunies. Les membres du corps se rangent ainsi en sept classes; les noms de parenté en huit; l'une s'applique aux descendants, l'autre aux ascendants, une autre aux conjoints, une autre aux frères et sœurs, etc. C'est entre le pronom possessif et le substantif que ce déterminant s'intercale.

Dans d'autres langues auxquelles nous arrivons, la classification ne s'efforce plus d'être réelle; elle classe toujours les objets en eux-mêmes, par groupes; mais ces groupes deviennent artificiels et n'impliquent plus une parenté véritable. Pourtant, c'est toujours le point de départ, mais on s'en éloigne peu à peu. Ce sont les langues cafres qui servent de transition entre l'un et l'autre système. Ces langues présentent un procédé très original. Comme on le sait, leur domaine est étendu; elles occupent presque toute l'Afrique australe. Les substantifs y sont rangés en douze classes caractérisées par les préfixes : 1er *um*, *u*; 2e *ili*, *i*; 3e *im*, *in*; 4e *isi*; 5e *ulu*, *u*; 6e *um*; 7e *aba*; 8e *ama*; 9e *izin*, *izi*; 10e *imi*; 11e *ubu*, *kuku*; c'est ainsi que *tu* signifie l'homme, mais n'apparaît jamais que précédé du classificateur *um*; de telle sorte que le mot *um-tu*, l'homme, est indivisible; il en est de même de *eli-zwe* le pays, *uku-tya*, la nourriture, etc. Il n'y a pas de substantif qui soit employé sans ce déterminatif. Mais quel est le sens exact de celui-ci?

Ce sens est actuellement oblitéré, ou plus exactement on ne connaît pas l'étymologie du classificateur; mais on peut en retrouver la signification en observant les mots qu'il détermine. On en arrive ainsi à certains résultats. Le classificateur *mu*, pluriel *ba*, s'appliquerait aux hommes et aux animaux pouvant se tenir debout ou à peu près debout. Celui *mu*, pluriel *mi*, comprendrait : 1° les arbres et les plantes qui n'ont pas besoin de tuteur; 2° les instruments et les objets artificiels qui ont, comme les arbres, des branches, la flèche, le balai, etc.; 3° le corps de l'homme et des animaux et les membres s'articulant sur d'autres, à l'instar des branches; 4° les éléments bienfaisants comme la pluie, la lune, le fleuve, capables de donner la vie; 5° l'âme, l'ombre et divers objets instables; 6° le souffle, l'air, l'espace vide; 7° les remèdes et les boissons non fermentées et autres objets aux effets merveilleux et se rapportant

à la magie; 8° les choses périodiques, comme l'année. L'idée générale qui se dégage est celle du mouvement, de la vie, de la lumière, de la reproduction. Le classificateur *in*, *zin*, s'applique à beaucoup de noms d'animaux, surtout de ceux non féroces; aux diverses parties du corps, aux instruments flexibles ou recourbés, enfin aux sensations désagréables; ces idées peuvent difficilement se ramener à l'unité, et on pense que cette catégorie renferme les objets non réellement classés. La classe *i*, pluriel *ma*, comprend : 1° les personnes ou animaux stériles, ou dont le corps est nu, ou raide, ou dont l'action est malfaisante, ainsi que les petits des animaux; 2° les fruits et les parties du corps relativement nues ou dures, comme l'œuf, le coco, la dent, la main, l'aile; 3° les choses stériles de leur nature, comme la pierre, le ciel qu'on pensait être de cuivre, la cendre; 4° le soleil ou le jour; 5° les instruments durs ou plats : la table, la lance; 6° les différents sons; 7° les noms augmentatifs : haute montagne, grand arbre. L'idée dominante de dureté se dégage nettement. La classe *bu*, pluriel *ma*, indique les objets liquides ou qui entrent facilement en fusion, par conséquent, les boissons, le sang, le miel, la fumée. La classe *ku*, pluriel *ma*, renferme les verbes qui, de l'infinitif, deviennent de véritables substantifs; cet indice n'est autre que la préposition *ku*; la classe *lu*, pluriel *zin*, indique la parenté ou toute autre succession, les parties longues du corps, les actions prolongées. L'idée principale est celle de longueur avec manque de continuité. La classe *ka*, pluriel *tu*, marque le diminutif. On voit que les limites sont flottantes et que la classification faite dans un passé lointain s'est obscurcie, mais les points restés plus clairs nous enseignent qu'elle s'est établie d'après les qualités des objets réputées essentielles par les peuples de la vaste famille bantou.

Une autre classification dont l'origine exacte est mystérieuse aussi et de même genre, existe dans la langue woloff. Dans cette langue tous les substantifs sont suivis d'une particule; on ne dira pas *dom*, l'enfant, mais *dom da*; et si, au lieu de *dom da*, on dit *dom ga*, cela signifie le fruit (l'enfant de l'arbre); de même on ne dira pas *guy*, le baobab, mais *guy ba*; en un mot, chaque substantif est suivi d'un article, mais cet article n'est pas uniforme, il varie suivant chaque catégorie d'objets; ces articles suffixés sont très nombreux et présentent successivement les consonnes suivantes : *b*, *d*, *g*, *k*, *l*, *m*, *s*, *v*; *bay bi*, le père; *fas vi*, le cheval; *nit ki*, l'homme.

Comment se fait le classement? Voici les points qu'on a pu découvrir : *g* indique les arbres fruitiers; *b*, les fruits; *seden ga*, le jujubier; *sedem ba*, la jujube; les noms d'agents prennent le classificateur *ba*;

duy katba, le vendeur: et les noms d'action, les noms abstraits, le classificateur *ga* : *refetay ba*, la beauté. Les noms des animaux sont souvent désignés par *va*. Le classificateur *s* a le sens diminutif. La signification devait être très nette à l'origine, elle est devenue ensuite plus vague et a fini par un phénomène singulier, qui marque l'usurpation de la phonétique sur la psychologie; la particule ajoutée a quitté le rôle de classificateur psychique qu'elle avait d'abord et s'est assimilé la lettre initiale du substantif; par exemple les mots commençant par un *s* ont pris le classificateur *sa*; ceux ayant un *m* pour initiale, le classificateur *m*; c'est une réaction du langage sur la pensée.

Partout dans ce qui précède on peut observer un désir de classement, de distribution par famille de tous les objets de la nature; ce désir ressortira bien mieux à notre observation actuelle si nous tenons compte de classes bien plus nombreuses nées et conservées sous l'influence des autres idées, notamment de celle du nombre.

En examinant de suite le phénomène du *déterminant numérateur*, nous allons anticiper sur l'ordre logique de notre sujet, mais cela nous paraît indispensable pour ne pas rompre l'unité des phénomènes que nous présentons. En effet, les classements que nous venons d'indiquer peuvent sembler obscurs et ne pas embrasser un assez grand nombre d'objets pour en faire un phénomène psychologique de premier ordre; il faut donc y ajouter les cas bien plus nombreux où il se développe, sauf à étudier plus tard l'interprétation qui met l'instinct classificateur en mouvement.

Cette cause ou cette occasion, c'est l'intervention dans le discours du *mot de nombre*. Toutes les fois que ce mot apparaît dans certaines langues, on ne peut le joindre *directement* au substantif; il faut qu'entre les deux on *intercale* un autre substantif, lequel n'est autre qu'un classificateur du premier. Ainsi l'on ne pourra pas dire : *deux chevaux*, mais seulement *deux animaux chevaux*; ni *deux noix*, mais *deux fruits noix*. Entre le mot de nombre et le substantif individuel ou d'espèce se place un substantif de classe. Cette classe est d'ailleurs tantôt exacte et objective, ressemblant à la nomenclature botanique ou zoologique, tantôt objective encore, mais superficielle, classant d'une part les objets ronds, de l'autre ceux étendus en longueur, etc. C'est le déterminant numéral qui a *conservé* les classifications les plus nettes et les plus résistantes; nous chercherons un peu plus loin pourquoi.

C'est encore le chinois qui nous en offre de nombreux exemples. Les déterminants numéraux sont au nombre de près de quatre-vingts, ils fournissent des classes complètes des objets. On les emploie

toutes les fois que le substantif est accompagné d'un mot de nombre; mais ce qui prouve que cette circonstance a plutôt conservé le phénomène qu'il ne l'a créée, c'est que ce déterminant s'emploie aussi, même aujourd'hui, en l'absence d'un mot de nombre, lorsque le substantif est déterminé par *na*, *tche*, celui-ci, celui-là. En voici quelques exemples : le classificateur le plus général est *ko*, il s'applique à tous les hommes et a fini par s'étendre aux animaux; il tend à supplanter les autres et à devenir général, ce qui serait la suppression du déterminant numéral; *tchik* indique toute la classe des oiseaux ; *kuan*, celle des animaux vivant en troupeaux; *phit*, les chevaux, mulets; *mi* ou *wei*, les poissons; *ken*, les arbres, les plantes, les mâts; *to*, les fleurs; *tso*, les temples, les bâtiments. Voilà des classements tout à fait réels.

Il faut observer que ces classificateurs n'ont pas perdu tout leur sens propre; c'est ainsi que *wei* signifie queue, mais il en est autrement pour certains autres; il existe aussi d'autres classements qui ne rangent plus les objets par familles naturelles, mais par groupes artificiels d'après les signes superficiels et convenus et des ressemblances à tel point de vue. C'est ainsi que *tui* indique les objets existant par paire; *pà*, ceux qu'on tient à la main comme un couteau, une cuiller, un écran; *tchang*, les choses étendues comme les lits, les tables; *tchi*, les objets en branches, comme les pinceaux, les brosses; *thiao*, les choses longues et minces, les serpents, les bâtons, et jusqu'aux articles d'une loi; *tò*, les passages, portes, ponts; *tchén*, les phénomènes soudains météorologiques, tonnerre, averse, neige, tous les objets en grain; *kin*, tous les habillements; *tuan*, les choses rondes; *hing*, des objets alignés; *hia*, les coups portés avec divers instruments; *tchhuen*, les objets liés ensemble; *kuk*, les divers jeux; *huo*, les sociétés; *fu*, les petites choses rondes; *wéi*, tous les employés; *kéù*, les instruments tranchants, etc.; bien peu de substantifs échappent à ces compartiments. — Quant à l'idée directrice, elle est, pour ainsi dire, optique; ce sont les caractères apparents qui ont présidé, celui de la faune d'abord, puis celui des qualités visibles, enfin les emplois, mais la faune est dominante; nous la retrouverons ailleurs. Voici des exemples de l'emploi : *ji-khoù-jin*, une bouche d'homme = un homme; *ji-wei-jü*, une queue-poisson = un poisson; *je-mjaü-pü-khi*, un visage blanc drapeau = un blanc drapeau.

Le japonais présente le même système emprunté probablement au chinois. Les classificateurs de déterminants numéraux sont, par exemple, *ha* pour les oiseaux; *hai*, pour les boissons; *hiki*, pour les animaux et les choses qui existent par paires; *hou*, pour les objets

longs, minces et ronds comme les mâts, les pinceaux; *hun*, pour les écrits; *ku* pour les divisions du temps et de l'espace; *koi*, pour les chapeaux ou autres couvertures; *ken*, pour les constructions; *nén*, pour les personnes; *sson*, pour les embarcations; *tuyoù*, pour les instruments à manches, fusils, canons, ciseaux, etc. Nous ne donnons que quelques exemples. L'emploi est le même : intercalation entre le mot de nombre et l'objet nombré.

L'annamite présente exactement le même phénomène. Sans doute, il y a deux déterminants numéraux qui sont *coï*, pour les choses et *con*, pour les êtres animés; et nous voyons là déjà poindre le système de genre abstrait que nous rencontrons dominant ailleurs, mais ce n'est que le résultat de l'élimination insensible des autres. D'ailleurs, quand il s'agit de ces deux déterminants, comme nous l'avons dit, la présence d'un nombre n'est même pas nécessaire. Si l'on dit *ba caï bat*, trois écuelles; *bôn con ca*, quatre poissons; on dit aussi sans mot de nombre: *kon troi*, le fils; *kon ka*, le poisson. D'autres déterminants numéraux sont très nombreux : *kai*, pour les arbres; *trai*, pour les fruits.

Il en est de même du birman que nous avons déjà observé et où l'existence de mot de nombre, quoique habituelle, n'est cependant pas indispensable.

Au contraire, en siamois, le réactif de mot de nombre reste indispensable, mais l'emploi est le même. Au lieu de dire : trois prêtres, on dit : prêtres trois personnes, *bra sâm ông*; au lieu de six poissons, on dit : poissons six queues, *plà hok hân*; les déterminants numéraux les plus communs sont *ông*; personne, pour les rois et les prêtres; *gol*, homme, pour les autres personnes; *troâ*, corps, pour les animaux et les bois; *hân*, queue, pour les poissons; *kân*, morceau, pour les pierres, etc.

L'ainu ne possède qu'une amorce de ce procédé. Le mot de nombre, lorsqu'il est employé non comme adjectif, mais comme substantif, se suffixe un *n*, s'il s'agit de personnes, et un *p* s'il s'agit de choses.

Il ne faut pas croire que ce sont les langues dites monosyllabiques de l'Extrême-Orient qui pratiquent seules ce procédé; s'il en était ainsi, il s'agirait plutôt d'un phénomène linguistique proprement dit, ou tout au plus, d'un phénomène de *psychologie ethnique* mais non d'un phénomène de psychologie générale; mais en nous transportant ailleurs nous retrouvons le procédé. Ainsi à Nicobar, les déterminants numéraux sont nombreux; on peut citer : *yoang*, pour les personnes; *tjouang*, pour les végétaux; *noang*, pour les animaux; *amôk*, pour les récipients; *donoe*, pour les embarcations; *tak*, pour

les pièces de monnaie, les étoffes, les plaques; *tom*, pour les touffes de cocos ou de verdure; *lue noang not*; trois pièces pores; *shom yoang payù*, dix personnes hommes.

Plusieurs langues de l'Océanie présentent le même phénomène; citons-en deux seulement, l'une du groupe polynésien, le samoan, et l'autre du groupe mélanésien, la langue de Viti. En Samoan, le système est très développé; les déterminants numéraux sont, pour les poissons, *laù*, feuille; pour les cocos, *ngava*, pierre; pour les taros, *matu*, œil; pour l'arbre à pain, *fua*, fruit. Voici quelques exemples : *lau angafalu oia* — feuilles dix poissons = dix poissons; *lima ngava nia* — cinq pierres cocos = cinq cocos. Même système à Viti. Le mot *maga* signifie pirogue et *tolu*, trois; le déterminant numéral est *sagai*, générique pour toutes les embarcations d'où *wage sagai tolu*, trois pirogues.

Tel est le système si répandu du *déterminant numéral*; il vient corroborer celui déjà signalé du *déterminant simple*, et se relie étroitement avec lui; on peut dire dès à présent que ce n'est pas le *mot de nombre* qui a *créé* l'usage de ce déterminant, mais seulement que c'est lui qui l'a *conservé*.

Le principe est le besoin de classement et ce besoin ne peut être morphologique et linguistique : il est psychologique et réside d'abord dans la pensée. Il serait intéressant de comparer les classements divers que nous venons d'indiquer et de le faire terme à terme. Mais on peut induire de suite de ces citations que les classes employées se ressemblent beaucoup; il n'y a que des différences de détail, et si le terrain nous le permettait, nous pourrions dresser ici le tableau des classifications des objets d'après le concept des peuples primitifs.

Ils ont tous commencé par un essai de classification réelle, embryonairement scientifique, distinguant les hommes, les végétaux, les animaux, les minéraux, les poissons; mais bientôt ce caractère leur a manqué, ils n'ont pu aller au delà des principaux groupes, à défaut de connaissances exactes; ils se sont alors repliés sur eux-mêmes et ont recouru à un classement plus subjectif, en ont ainsi essayé plusieurs; ensuite ils se sont contentés de l'apparence, tout d'abord de la forme différente des objets, les uns sont ronds, les autres longs et minces, d'autres se réunissent par touffes, les autres restent isolés, les autres sont en petites pièces, même en grains. Quand ils eurent épuisé ce critère, le besoin de classification ne faisant que s'accroître, ils durent en consulter un autre; ce fut celui de l'usage des objets; les uns sont utilisés comme embarcation, les autres se prennent avec la main, les autres sont relatifs à l'écriture, les autres servent de

couverture. En réunissant ces trois critères : 1° celui de la division naturelle; 2° celui de la forme; 3° celui de l'emploi, on parvint à classer tous les objets; beaucoup de nos classifications actuelles ne seront pas jugées beaucoup plus naturelles par la science dans l'avenir.

Une telle classification a essentiellement un *caractère concret*. En divisant les objets en minéraux, végétaux, animaux, hommes, d'une part; en objets ronds, longs, plats, ou en grains, de l'autre; en embarcations, instruments, d'une troisième part, on suit pas à pas ce qu'on voit, sans chercher à en pénétrer les rapports, plus secrets, mais plus essentiels; si, au contraire, on eût réparti les objets suivant un point de vue général, suivant une de leurs qualités, par exemple selon leur mouvement, ou leur absence de mouvement, ou leur sexe, ou leur degré de force ou de faiblesse, on eût tenté une classification abstraite, moins complète, mais plus intrinsèque; l'état de l'esprit primitif ne le permettait pas; il fallait d'abord atteindre un nouveau stade; nous allons voir tout à l'heure comment il le fut; mais auparavant nous devons poursuivre jusque dans ses dernières conséquences la classification concrète.

Son siège naturel, le siège de toute classification est dans le substantif; ce sont les objets, matériels d'abord, immatériels ensuite, qu'on peut répartir dans des catégories. Les actions n'y résistent-elles pas? Il y a une famille des poissons, une des végétaux, famille alors de ressemblance, bien entendu; car celle généalogique était ignorée; mais y a-t-il une famille des actions? Peut-être. Par exemple, il y a de l'analogie entre *voir* et *comprendre*. Il y en a une plus vaste entre les différentes opérations de l'esprit. C'est cette famille étendue qui a créé dans la langue latine le verbe *déponent*, dans la langue grecque la voix moyenne. Mais voilà des idées bien avancées, auxquelles, certes, l'esprit primitif n'aurait pu atteindre : c'est de l'abstrait. Cependant n'existe-t-il pas des classements d'actions plus concrets auxquels on pouvait tout de suite aboutir? Oui; mais il faut, pour les obtenir, les relier à un objet : par exemple, toute une classe d'actions se composera de celles qu'on accomplit avec la main, tous les travaux ou les combats manuels; une autre comprendra celles qui s'accomplissent sur l'eau ou par l'eau, aussi bien celle de naviguer que celle de se noyer; on passera ensuite aux actions relatives au feu; c'est par cette voie indirecte, mais sûre, qu'on parviendra à une classification des verbes. Ailleurs on pourra distinguer les actions par le mouvement qu'elles nécessitent; les unes se font en frappant, les autres en frottant, les autres en soufflant. Voilà un second critère. Ce ne sont pas les seules. Il y a aussi

celle de la qualité de l'action, classes qu'on fait lentement ou vite, bien ou mal, et beaucoup d'autres.

Ces classifications des actions sont, elles aussi, subjectives ou objectives. On doit considérer comme subjectives celles qui se relient à une partie du corps humain, soit comme objet, soit comme instrument, ou à un mouvement du corps; toutes les autres sont objectives. Nous avons fait la même distinction pour le classement des objets, mais elle est ici bien plus développée.

Un signe très remarquable de ce phénomène et qui en est caractéristique, c'est que très souvent le substantif joint au verbe pour le déterminer et le classer perd sa signification et même son existence dans le reste du discours; on ne l'emploie plus isolé; il prend une vie parasitique sur le verbe et y adhère, comme les parasites biologiques sur les animaux ou les végétaux. Lorsqu'on veut exprimer la même idée substantive détachée, on doit employer un autre mot. Le premier est devenu un mot vide, un simple exposant, non plus numérique, mais verbal.

Voici des exemples d'abord des classificateurs verbaux subjectifs.

Dans la langue algonquine, les diverses parties du corps humain et les mouvements de ces diverses parties forment les classes verbales; l'adformante *ck* indique le pied; celle *am*, la bouche et *na* la main; d'où *tako-na*, prendre avec la main; *puni-na*, perdre avec la main; *tako-wama*, prendre avec les dents; *puni-tawa*, perdre l'oreille, ne pas entendre. De même l'adformante *abama* indique la vue; *nama*, l'odorat; *ip-wa*, le goût; *tawa*, l'ouïe; d'où *cing-abama*, haïr quant à la vue, ne pas aimer à voir; *cinga-amama*, ne pas aimer quant à l'odorat.

Dans la même langue, le nom de la partie du corps intervient souvent aussi, non plus comme instrument, mais comme objet, et forme alors de nouvelles classes de verbes; dans ce sens *site*, par exemple, signifie le *pied*; on l'infixe au milieu du verbe. Voici quelques verbes de la famille : *pied* comme objet; *otci-siti-pinik*, avoir la crampe au pied; *putako-site-cin*, se heurter le pied en marchant. De même *kate* est un classificateur pour l'idée de la jambe : *ka-kicki-kate-jwaran*, ils lui coupèrent la jambe.

Dans une autre langue américaine, le dakotah, tous les verbes se classent d'après les diverses parties du corps humain, puis d'après les mouvements de ces membres; enfin, par analogie, on passe aux autres instruments qui l'imitent; *ya* indique que l'action se fait avec la bouche; *na*, qu'elle se fait avec le pied; *pa*, avec la main. Puis *pa* signifie que l'action a lieu en frottant comme avec la main; *na*, qu'elle s'accomplit en foulant comme avec le pied. Si la bouche ne

déchire pas, mais souffle, l'indice est *bo*; puis, par analogie, cet indice signifie le souffle de la pluie ou de la grêle; plus tard, celui d'une arme à feu ou d'un arc. Enfin l'instrument externe, l'outil de l'homme, le membre artificiel, vient s'ajouter au membre naturel; *bu* signifie que l'action est faite en coupant ou en sciant avec un couteau ou une scie; *bo*, que l'instrument est un bâton; *ka*, que c'est une hache; on aperçoit la gradation. Voici des exemples : *pa-ksa*, rompre avec la main; *pa-ktan*, courber avec la main; *pa-sica*, détériorer avec la main : c'est la *famille manuelle*.

Ce procédé ne règne pas seulement en dakotah, mais dans toute la famille sioux. Nous allons en trouver un différent, mais toujours subjectif, dans une autre langue américaine, le tarasque. Ici il s'agit des diverses parties du corps, non comme instruments, mais comme objets. L'indice s'infixe au milieu du verbe, ce qui rend l'union très énergique et le mot classifiant est hors d'usage dans le reste du discours; son idée y est rendue par un autre mot. Il y a donc acquis le caractère ordinaire du classificateur. Ces principaux indices sont les suivants : *cu*, les mains; *cha*, la gorge; *chu*, la partie inférieure du corps; *di*, les oreilles; *ngari*, le visage; *gue*, la poitrine; *mu*, la bouche; *ta*, la cuisse, etc. Ce qui est curieux, c'est l'élargissement de sens qui fait passer peu à peu du subjectif à l'objectif; par exemple, *mu*, bouche, passe au sens de *porte*, puisque la porte s'ouvre et se ferme comme la bouche; *ru*, du sens de front, passe à celui de chemin; *xu*, le bras, passe au sens de lit et à celui de canot; on y trouve le repos comme dans les bras; *va*, le ventre, signifie par extension l'*intérieur*. Voici un exemple : *hopon-cu-ni*, laver les mains; *hopon-cha-ni*, laver la gorge; *hopon-di-ni*, laver les oreilles.

A côté de cette classification subjective des actions se trouve leur classification objective. Le procédé devient plus général et il serait trop long de le rechercher partout, l'espace ne nous permet que d'en donner quelques échantillons pour bien faire comprendre le système.

En algonquin, *bi*, abréviation de *nipi*, eau, signifie que l'instrument de l'action est la boisson; de là la classe des verbes en *bi*; *mino-bi*, être bien par la boisson; *manji-bi*, être méchant par la boisson; *hiwackwe-bi*, être étourdi par la boisson, être ivre. *Abawe* indique à son tour que l'instrument est l'eau. De là la famille des actions opérées par l'eau ou relatives à l'eau : *miw-abawe*, être chassé par la pluie; *cabwo-abawe*, avoir ses vêtements trempés par la pluie; *tewik-wei-abawe*, avoir la migraine pour s'être mouillé; *nis-abawe*, être tué par l'eau, se noyer. De même *ac* exprime que l'instrument est le vent; *as*, que c'est le soleil; *akis*, que c'est le

feu; *ne*, que c'est la maladie; *cin*, que c'est une chute; *kos*, que c'est un choc. Quelquefois, il ne s'agit plus de l'instrument, mais de l'objet; *awas* marque toutes les actions concernant les enfants. Ce système est le même dans toutes les langues de cette famille. Le cri, *pew* marque toute action faite par l'eau ou sur l'eau : *nati-pew*, il va chercher de l'eau; *nipahi-pew*, il meurt par l'eau.

Le dakotah présente à l'objectif le phénomène que nous avons déjà relevé au subjectif, mais c'est par imitation. Par exemple : *b*, exprime que l'action est faite au moyen d'un couteau ou d'une scie, et *ka*, qu'elle a lieu par une hache ou une masse.

Le tarasque indique par des classificateurs que l'action concerne le feu, les choses rondes, les choses larges, le chemin, le sol, etc. Ainsi *ychu* marque les choses larges et *yra* les choses rondes; *pe*, la surface plane; *pa*, le feu; *ma*, l'eau. En voici des exemples : *vari-ma-ni*, étouffer dans l'eau; *veca-pa-ni*, jeter au feu.

Le chinois connaît aussi les classes objectives de verbes. Par exemple, le mot *ta*, qui signifie *frapper*, donne naissance à une famille très étendue; il est vrai que ce n'est plus un substantif qui sert de lien à cette famille, mais une *action commune*; il y a donc une nuance dans le procédé; il y a même plutôt *procédé inverse* : c'est le substantif qui varie et c'est l'idée verbale qui devient commune à toute la classe; *ta-kung*, frapper le travail, travailler; *ta-men*, frapper un compte, compter; *ta-hô*, bâiller; *ta-pen*, s'habiller *ta-shui*, puiser de l'eau; *ta-tu*, punir. Il y a beaucoup d'autres déterminants : *tchut* signifie germer, mais en même temps tout mouvement aboutissant à l'extérieur, et est placé tantôt comme préfixe, tantôt comme suffixe; *tchut-men*, sortir; *tchut-kiâ*, se marier, sortir de sa famille; *tchut-seng*, produire; de même *tchok*, faire; *khi*, lever; *taô*, tomber, etc. Il en est de même en japonais.

Mais les familles de verbes, soit subjectives, soit objectives, sont beaucoup moins fréquentes que celles de substantifs, elles se sont créées à l'image des autres.

Toutes celles que nous venons d'indiquer, soit objectives, soit subjectives, sont *concrètes*. Nous allons bientôt apercevoir aussi les actions abstraites à la suite des familles des objets abstraits. C'est maintenant à la classification abstraite que nous arrivons.

II

La classification ci-dessus décrite se fait, pour ainsi dire, terre à terre; elle ne décèle chez le peuple qui la conçoit aucune idée de généralisation véritable; il ne sait pas distinguer les grandes classes,

non de surface, mais intrinsèques, entre lesquelles doivent se répartir les objets ; il n'a fait ni de comparaison véritable, ni d'abstraction; mais cette abstraction arrive enfin. Quels résultats va-t-elle produire?

Aux classifications, même les plus justes, celles des végétaux, animaux, minéraux, poissons, etc., mais qui ne caractérisent pas, et qui sont d'ailleurs trop nombreuses pour relier utilement les pensées vont succéder d'autres classifications toutes différentes, plus simplistes, mais plus profondes.

Parmi les caractères des objets du monde extérieur, un surtout est de nature à frapper le sauvage : non point tout d'abord la différence des sexes, comme on le croirait volontiers d'après les habitudes de nos langues, mais la différence de mouvement. Voici un objet qui se meut de lui-même, par conséquent qui vit à un degré quelconque, que le mouvement soit extérieur ou intérieur; en voici un autre qui n'est capable d'aucun mouvement ni intérieur, ni extérieur, si un agent étranger ne lui donne l'impulsion ; d'un côté le *vivant*, de l'autre le *mort*. Quelle différence! Voilà ce qui frappe tout de suite. Le mort, soit qu'il ne vive plus, soit qu'il n'ait jamais vécu, est à un degré inférieur; au degré supérieur est le vivant. C'est la *distinction primordiale*. Sans doute, il y a quelques anomalies dans la répartition de ces deux qualités contraires; l'imagination est toute puissante, elle ressuscite, elle octroie même la vie à qui ne l'a jamais eue; certains objets morts vont être assimilés à des objets vivants, soit qu'ils accompagnent ceux-ci et participent de leur vie, soit qu'ils y ressemblent, mais le principe reste intact. C'est la classification *vitaliste*.

Comme toutes les classifications elle disparaît après avoir longtemps vécu, mais elle laisse des traces de survivance partout.

L'animé, l'inanimé forment donc la *catégorie fondamentale* de ce qui va devenir le *genre*. Il ne faut pas confondre l'inanimé avec le neutre. Ce dernier se compose du résidu de ce qui ne peut être ni masculin, ni féminin, et nous allons bientôt le rencontrer à ce titre, un *genre négatif*. Rien, au contraire, de plus *positif* que l'*inanimé*, il l'est autant que l'animé. D'ailleurs, il est primitif et non hystérogène comme le neutre.

Ce qu'il y a au fond de ce principe de classement, c'est le *mouvement* soit par sa présence, soit par son absence. Le *mouvement* est le *grand facteur* des *transformations* de la nature, c'est lui qui se convertit en chaleur, en lumière, en action chimique; d'ailleurs, les objets sans mouvement ne peuvent agir, mais seulement subir, de là l'identité en latin de l'accusatif et du neutre. Cette idée répond,

du reste, à celle de la hiérarchie innée en l'homme ; l'être animé est supérieur, il semble mu par une âme qui n'est autre que le mouvement qui s'abstrait. Ces deux idées se correspondent. L'homme s'assimile tout ce qui est en mouvement, ce qui prouve que le classement décrit est abstrait, et non subjectif. C'est probablement pendant une longue période que la classification vitaliste a dominé.

Mais d'autres caractères sont venus aussi frapper l'esprit de l'homme. Il a séparé, en se plaçant à un point de vue plus subjectif et en se prenant lui-même comme terme de comparaison, tout ce qui est lui de tout ce qui n'est pas lui. Dans ce sens, la classification fut double : tantôt il distingua ce qui appartient à l'*homme* (mâle ou féminin, du reste) vis-à-vis de tous les autres objets animés ou non, de là le genre *hominin* et le genre *non-hominin* ; tantôt l'homme comptant seul à l'exclusion de la femme dans les civilisations antiques, l'homme, *vir* d'un côté et tous les autres êtres, y compris la femme, de l'autre, de là le genre *viriliste*. L'*abstrait subjectif* se susbtituait alors à l'*abstrait objectif*. Ce ne furent cependant que des catégories transitoires, car une classification purement subjective ne saurait prévaloir définitivement. Mais elle a cet avantage d'établir une hiérarchie, dans laquelle le *moi* a une supériorité, et le *non-moi*, une infériorité marquée. La supériorité du *mobile* sur l'*immobile* est remplacée par celle du *moi* sur le *non-moi*.

Une troisième idée substantielle ouvrit une autre classification, cette fois à la fois subjective et objective, subjective en ce sens qu'elle empruntait comme critère une qualité qui appartient surtout à l'homme, objective en ce que le classement n'est pas borné à l'homme, n'est pas purement humain. Au critère de mouvement se substitua celui plus élevé de *la raison*. On répartit les êtres en deux classes, celle des êtres rationnels et celle des êtres irrationnels. Du reste, ce classement n'existe pas toujours seul : il s'emploie souvent avec le classement vitaliste, il se cumule aussi quelquefois avec le critère sexuel.

Une autre idée est celle de l'intensité, elle se rapproche de ce que sont le comparatif, le diminutif, l'augmentatif pour les adjectifs et les substantifs dans certaines langues. Ici le critère de hiérarchisation ressort davantage. De même, le procédé redevient subjectif en ce sens, que souvent les catégories ne sont pas nettement tracées par la nature, mais ressortissent à l'imagination.

Ce critère de l'intensif a mené bientôt à un autre. La démarcation entre le plus fort et le plus faible, le supérieur et l'inférieur, s'est bientôt fixée ; ce qui est plus fort et supérieur partout dans la nature animée, c'est généralement le mâle relativement à la femelle ; l'objet

inanimé qui n'est ni mâle ni femelle, pourrait former une troisième classe, mais si l'on examine bien sa nature suivant les cas, on peut le classer tantôt dans la catégorie forte, tantôt dans la catégorie faible, comme s'il était mâle ou femelle; le critère d'intensité se double d'un critère de masculinité, mais celui-ci ne s'en dégage pas bien, il reste encore enveloppé dans le premier; il va maintenant apparaître.

En effet, le genre proprement dit et connu dans nos grammaires, celui qui résulte de la distinction entre le masculin, le féminin et le neutre, le genre *sexuel*, apparaît *le dernier*; il n'est point issu probablement d'une vue directe de la nature : ce qui le prouve, c'est que grammaticalement les sauvages se sont peu occupés du sexe; mais il dérive plutôt d'une fixation du classement en plus ou moins intensif, en supérieur ou inférieur par la force. On ne s'interroge plus à chaque instant pour savoir si un objet doit être rangé dans la catégorie forte ou dans la catégorie faible, on suit une règle préfixe. Mais bientôt on perd de vue la loi elle-même; celle-ci s'est matérialisée. Tous les êtres sont mâles ou femelles d'après leur sexe matériel, quant à ceux qui ne le sont pas, ils forment une troisième classe : le neutre.

Tels sont les divers concepts qui ont présidé à la classification abstraite. Au fond, ils s'analysent l'un dans l'autre. L'idée dominante est celle de supériorité et d'infériorité, mais tantôt le point de comparaison est purement objectif, tantôt il se teinte de subjectivité, étant l'homme, mais tantôt *homo*, tantôt *vir*. Au point de vue objectif, la supériorité s'exprime tantôt quant à la vitalité, au mouvement, tantôt quant à la raison, tantôt quant à la dimension, tantôt relativement au rôle sexuel; au point de vue subjectif, les deux termes sont le *moi* et le *non-moi*, et le *moi* comprend tantôt l'homme avec la femme, tantôt l'homme seul, *vir*. Ce point de vue subjectif lui-même arrive à se fondre avec l'objectif, l'homme, le moi se considérant comme supérieur au non-moi.

Ces diverses idées de classement donnent lieu aux observations suivantes.

Il existe entre elles une *gradation*; le critère se place de plus en plus à un point de vue supérieur; celui du vitalisme confond ensemble tous les êtres animés; au contraire, c'est dans ceux-ci seulement que le critère suivant opère; c'est parmi les objets animés seuls qu'on distingue ceux rationnels de ceux irrationnels, ceux masculins de ceux féminins, ceux hominins de ceux non-hominins. Le vitalisme a duré le plus longtemps comme système, il est à la base.

Souvent plusieurs systèmes de classification se superposent : la même langue peut admettre à la fois le classement vitaliste et le classement sexuel, celui-ci et le classement rationnaliste, le vitaliste et l'hominin. C'est ce qui multiplie beaucoup les catégories de certaines langues.

Il y a des usurpations ou plutôt des expansions d'un système sur l'autre. C'est ainsi que dans le classement sexualiste on s'efforce de donner un sens grammatical à beaucoup d'objets qui n'en possèdent pas un naturel. C'est une grande difficulté pour les étrangers de suivre ces classements, pour eux artificiels, et un Anglais ou un Allemand n'observe presque jamais le genre dans la langue française. Comment se fait cette usurpation? Le mécanisme en est double, mais il serait ici trop long de l'exposer; tantôt il est psychologique : l'esprit découvre des analogies qui donnent à certains objets neutres une supériorité ou une virilité de caractère qui les rapproche des objets masculins, ou aux objets inanimés une importance qui les rapproche des objets animés; alors le mot va grossir le genre masculin ou le genre animé; tantôt il est morphologique : en latin par exemple, beaucoup de noms terminés en *a* indiquent des individus de sexe féminin, par analogie les êtres dépourvus de sexe, mais qui se terminent en *a*, vont devenir aussi des noms féminins.

Il y a des *survivances* d'un système à l'autre, et ce phénomène historique est très curieux; le latin, le grec, par exemple, ne connaissent plus que la classification sexualiste, positive et négative, c'est-à-dire celle en masculin, féminin et neutre; eh bien! en consultant le tréfonds de la langue, on découvre au-dessous une autre classification, la plus ancienne, celle vitaliste; elle s'est cantonnée dans un mot du discours très antique, le pronom, et qui a souvent conservé l'état primitif du langage. Par exemple, l'interrogatif *quis*, *quid*, n'a que ces deux formes, où il n'y a ni masculin, ni féminin, ni neutre, mais seulement l'animé et l'inanimé. Il en est de même dans presque toutes les autres langues; le pronom interrogatif y a conservé ce système primitif.

Les diverses classifications abstraites sont donc :

1° La classification *vitaliste*, en animé et inanimé.

2° Celle *rationaliste*, en être pourvus et êtres dépourvus de raison.

3° Celle *homini*ste en être humain et non humain.

4° Celle *viriliste* entre être humain mâle et les autres êtres.

5° Celle *intensiviste* entre être fort et être faible.

6° Celle *gradualiste* entre le diminutif et l'être augmentatif.

7° Celle *masculiniste*, entre le mâle et tous les autres êtres.

8° Celle *sexualiste* entre le masculin, le féminin et l'asexué.

Toutes n'ont pas la même importance; celles qui ont joué le plus grand rôle sont celles situées aux deux extrémités, la classification *vitaliste* et celle *sexualiste*.

Nous devons montrer des exemples de ces classements par les différents peuples, leurs divers concepts psychologiques, en nous servant toujours du miroir de la grammaire comparée et du langage.

Mais, de même que pour la *classification concrète*, nous avons remarqué qu'elle avait lieu sans *adjuvant*, mais que souvent aussi il lui en fallait un, celui du *nombre* par le *déterminant numéral*, de même nous remarquerons ici que la *classification abstraite* se fait souvent d'elle-même, mais que souvent aussi elle n'apparaît qu'avec un adjuvant ou sous un réactif. Ce qui est très curieux, c'est que ce réactif est encore ici le *nombre*. Par exemple, l'animé ne se distingue pas du tout de l'inanimé au singulier, mais il s'en distingue nettement au pluriel par l'emploi d'un indice plural différent. Il y a d'autres réactifs, par exemple un autre nom gouverné au génitif : alors il y a plutôt conservation par ce moyen; c'est déjà ce que nous avions observé pour la classification concrète. Mais le nombre qui agit ici n'est plus le même que celui qui agissait dans l'autre; c'est le nombre grammatical et non plus le nombre lexiologique.

La classification vitaliste, avec ou sans réactif, apparaît dans un grand nombre de langues de l'Amérique. Elle se retrouve surtout en algonquin, mais n'est pas marquée sur le substantif classifié lui-même, au moins au singulier; elle l'est seulement sur les autres mots du discours qui en dépendent, celui en relation génitive, les pronoms démonstratifs, les verbes, les adjectifs; elle affecte le substantif au pluriel, lequel forme le réactif dont nous avons parlé. S'il s'agit du genre animé, le pluriel se marque par *k*; s'il s'agit de l'inanimé, il se marque par *a*. De même, en dakotah, les êtres animés forment leur pluriel en suffixant *pi*, les autres n'en ont pas morphologiquement; en chéroqui, l'indice du pluriel est *ani*, *uni*, pour les êtres animés et *ti*, *te* pour les inanimés. De même les adjectifs possessifs diffèrent pour les uns et pour les autres. Le tarasque emploie au pluriel *wan* pour les animés et *etsha* pour les inanimés. Une distinction analogue pour l'expression du pluriel existe en cora, en totonaque, en maya, en quiché. Le mame n'a d'indice plural que pour l'animé; il y supplée pour l'inanimé par les mots de nombre ou les adverbes; il en est de même de l'yunga. L'auca emploie au pluriel les indices *pu* ou *ica* suivant le genre vitaliste. Le chiapanèque a déve-

loppé cette distinction et fait varier le mot de nombre suivant ces cas; *deux* s'exprime par *hao* pour les êtres animés et par *iotani* pour les inanimés; les adjectifs qualifiant un objet animé prennent le suffixe *me*; cette langue cherche à englober dans la catégorie des êtres vivants beaucoup de ceux qui ne le sont pas en réalité, tous les êtres inanimés qui sont nobles et dignes d'être animés : le *ciel*, le *soleil*, la *mer*, la *terre*. On voit que les langues américaines apportent un fort contingent au système vitaliste. Mais il y en a d'autres qui le suivent, ou du moins on en trouve les traces; c'est ainsi qu'en basque le génitif se termine en *ren* pour les êtres animés et en *co* pour les autres. Cette différence existe aussi aux autres cas : destinatif animé *entsat*, et inanimé *tako*; approximatif animé *enganat*, inanimé *tarat*; ablatif animé *enganik*, inanimé *tarik*.

Cette distinction *vitaliste* est la plus solidement assise; nous allons la trouver, combinée avec d'autres, dans la plupart des langues du Caucase; elle se fonde, en effet, sur le mouvement, l'un des facteurs physiques les plus généraux et les plus importants. Elle semble par sa netteté préférable même à la classification sexualiste; elle embrasse tous les êtres, qu'elle répartit plus également et par une classification positive, tandis que l'autre doit, pour les comprendre tous, instituer une catégorie négative, le neutre ou l'asexué; elle aurait donc pu être adoptée par des peuples plus policés et avec plus d'avantage. Cependant c'est le contraire qui a eu lieu, celle vitaliste est restée cantonnée à des peuples de civilisation inférieure, tandis que ceux de civilisation supérieure ont adopté celle sexualiste. D'ailleurs, n'est-ce pas cette dernière qui a triomphé enfin dans la nomenclature botanique fondée sur les organes de génération, avec quelques additions d'embryogénie.

La classification rationnaliste a dominé dans le mosquito, le tzendal, l'opata. Dans ces langues, les mots qui représentent des êtres rationnels ont seuls un pluriel; en outre, en opata, les noms de nombre et certains adjectifs varient suivant d'autres distinctions qui s'approchent de celles du système intensiviste, c'est-à-dire suivant l'importance des objets. Comme on le voit, c'est encore le nombre qui conserve la distinction.

La classification *hoministe* se rencontre seulement dans la langue poul; d'un côté sont les hommes et les femmes, de l'autre les animaux mâles ou femelles et les objets sans sexe. Pour les premiers, la terminaison du singulier est en *o*, et celle du pluriel en *bé*; pour les autres, la terminaison du singulier est très variée et celle du pluriel en *é* ou *i*. En outre, il se présente en cette langue

un fait morphologique très remarquable, c'est que la consonne du singulier se modifie en pluriel, par exemple *p* se change en *f*, *b* en *v*, etc., s'il s'agit d'un être hoministe, mais la permutation est inverse s'il s'agit d'un être non hoministe; alors c'est *f* qui se change en *p*, *v* en *b*. Enfin le pronom de la troisième personne diffère suivant cette distinction.

La classification *viriliste* comprend le genre viril et le genre extra-viril; le premier renferme seulement l'homme distinct de la femme, avec les dieux qui lui sont assimilés par un anthropomorphisme nouveau; le second les femmes, les animaux mâles ou femelles et les choses; c'est ce qui a lieu en chiquito.

La classification gradualiste a lieu dans la langue nama (hottentot); elle a ceci de particulier que les catégories peuvent s'appliquer au même substantif, comme les degrés de comparaison le sont aux adjectifs. Par exemple *hei* signifie l'arbre, mais il ne s'emploie pas sans une adjonction qui indique sa taille; *hei-b* est l'arbre plus haut que les autres; *hei-s* est l'arbre plus petit, l'arbrisseau; *hei-i* c'est l'arbre commun, indéterminé; de même *xkam-p* est la grande eau, la rivière; *xkam-i* est l'eau ordinaire; *xkam-s*, l'eau pour boire, la petite eau. Il y a la forme augmentative, et la diminutive ainsi que l'indifférente. Si le procédé était resté à ce degré de développement il ne faudrait pas noter le présent système, mais dire que le substantif est susceptible de degrés comme l'adjectif, ce qui, du reste, a lieu jusque dans nos langues par le diminutif; mais un de ces genres se combine avec certains mots et l'autre avec certains autres. Les objets que l'on considère comme grands d'ordinaire prendront le signe de l'augmentatif que l'on confondra facilement avec le masculin *b*; ceux d'ordinaire petits prendront le diminutif que l'on pourra confondre avec le féminin, *s*; enfin ceux moyens ou indifférents ressembleront à des neutres et auront l'indice *i*.

La classification *intensiviste* a la même racine que la précédente, seulement elle n'établit jamais la distinction dans le même substantif et se préoccupe plus de la force que de la taille, aussi se rapproche-t-elle du masculin et du féminin, dont elle emprunte les noms; elle règne dans les langues sémitiques et chamitiques. On sait que ces langues marquent fortement le masculin et le féminin; elles n'ont pas d'ailleurs de neutres, mais rangent les objets inanimés entre les deux premières catégories. En réalité, il n'y a pas là un vrai masculin et un vrai féminin; toutes les langues qui ont réellement cette classe y comprennent une catégorie distincte : le neutre, l'asexué; là où il n'y a pas de neutre, il ne peut y avoir de vrai masculin, ni de vrai féminin. Or les langues de ces familles ne connaissent dès l'ori-

gine que deux genres; ces genres sont, en réalité, ceux des objets plus importants à vitalité plus intense, et ceux des objets inférieurs : c'est le principe de hiérarchisation! La langue haoussa, d'ailleurs fortement imprégnée de sémitisme, suit le même système. Il en est de même du bari.

La classification *masculiniste* repose aussi sur le même fond. Dans certaines langues on distingue d'un côté, les mâles (hommes ou animaux), d'autre côté tous les autres êtres; c'est parce que les mâles sont plus forts, ont une vie plus intensive. Seulement, aux mâles on adjoint certains êtres inanimés très forts : le soleil, la lune, c'est l'adjonction des capacités. Le nombre est souvent le réactif et le conservateur de cette distinction. Ce système règne, parmi les langues américaines, en caraïbe, en arrouage, en goajire. Dans la première de ces langues, les pronoms, les adjectifs et les verbes varient morphologiquement suivant cette distinction; en goajire c'est le pluriel. En Asie, le même système se rencontre dans la langue khassia.

Enfin la classification *sexualiste* paraît s'être dégagée de celles qui précèdent; après avoir distingué l'être fort de l'être faible, on considéra bientôt que l'être fort est le mâle, l'être relativement faible, la femme ou la femelle, et l'être indifférent sera l'être asexué. De là la genèse probable du masculin, du féminin et du neutre qui dominent dans la famille européenne et qui, avant l'étude des langues des autres familles, semblaient être les seuls genres. Tant que ces trois genres conservent leur domaine, la classification peut être bonne, mais elle perd ses avantages et offre des difficultés inextricables en raison de l'invasion du genre neutre par les autres et de son élimination devenue si complète qu'il n'existe plus ni en français, ni en anglais, de sorte qu'il faut y répartir artificiellement les noms entre le masculin et le féminin, quoiqu'ils soient inanimés. Mais dès avant cette élimination complète, l'invasion était telle que beaucoup de noms des êtres inanimés avaient été déclarés masculins ou féminins contre toute vraisemblance; il en est résulté une véritable incohérence. L'élimination complète du neutre non seulement en français et en anglais, mais aussi en italien, en portugais, et, parmi les langues néo-indiennes, en hindoustani, enfin dans les dialectes néo-celtiques, l'ont aggravée. Cependant en anglais, le neutre est demeuré quant aux pronoms personnels.

Nous n'avons pas à insister sur cette dernière classification bien connue. Remarquons de nouveau que le neutre n'a rien de commun avec l'inanimé, c'est l'asexué.

Telles sont les classifications *simples*, et les langues où on les observe telles; il nous faut décrire maintenant celles *composées*,

c'est-à-dire les langues où plusieurs classifications viennent à se cumuler. Il y a là évidemment des stades de transition, pendant lesquels on a conservé un système tout en s'avançant progressivement vers un autre. On parvient ainsi à des classes plus nombreuses.

Un groupe des plus intéressants sous ce rapport, c'est celui des langues du Caucase; il réunit précisément les deux extrêmes : le sytème *vitaliste* et le système *sexualiste*; quelquefois il y joint le système *rationaliste*. C'est d'abord le kasi kumük qui a quatre genres ou classes, savoir : 1° le *masculin* des êtres pourvus de *raison*; 2° le *féminin* des mêmes êtres; 3° le genre des autres êtres *animés privés* de *raison*; 4° celui des *êtres inanimés*. On trouve donc la combinaison de trois systèmes. Ce procédé est complet et logique; la sexualité est à sa place et forme le critère, mais seulement parmi les êtres les plus élevés, ceux doués de raison : c'est, plutôt qu'une sexualité proprement dite, la différence de supériorité entre l'homme et la femme. Au contraire, par les animaux, cette différence du sexe, du sexe devenu purement matériel, est réputée insignifiante, mais on marque la distinction entre eux et les autres êtres inférieurs encore par le critère de la vie. La réunion des trois critères : le *sexe*, la *raison*, la *vie*, semble bien complète pour classifier les êtres d'une manière abstraite.

Ce qui est curieux, mais ceci semble une digression, car nous ne nous occupons pas de la fonction grammaticale du genre, c'est que ce classement n'est pas marqué sur le substantif lui-même, mais sur les mots en relation qui en dépendent, le verbe par exemple; d'autre part, l'indice de la classe n'est pas le même au singulier et au pluriel; si le nombre n'agit plus comme réactif nécessaire, il agit encore pour faire varier l'indice.

Quelques exemples sont nécessaires pour faire comprendre le système.

La première catégorie n'a pas d'indice au singulier, mais elle a *b* au pluriel; la seconde a *d* au singulier et *b* au pluriel; la troisième *b* au singulier et au pluriel, la quatrième *d* au singulier et au pluriel. Le verbe *être* se traduisant par *uri*, on aura donc : première classe, *adamina uri*, l'homme est; *arantel b-uri*, les hommes sont; deuxième classe *ninu d-uri* la mère est, *ninu-lu b-uri*, les mères sont; troisième classe, *tshe b-uri*, le cheval est, *tshuri b-uri*, les chevaux sont; quatrième classe, *tshara d-uri*, le cheveu est, *tsharardu d-uri*, les cheveux sont.

Dans la langue artschi les catégories sont les mêmes; seulement l'indice se marquera non seulement sur les verbes, mais aussi sur l'adjectif et sur le pronom possessif.

L'hürkan mêle le classement *hòmininiste* au classement *sexualiste*; il distingue trois genres : 1° l'*hominin masculin* qui a pour indice *w* au singulier, et *d* ou *v* au pluriel, suivant l'emploi de la première, de la deuxième ou de la troisième personne du pronom : 2° l'*hominin féminin*, ayant pour indice *d* ou *r* au singulier et *d* ou *v* au pluriel suivant la même distinction et 3° le *non-hominin*, ayant pour indice *v* aux deux nombres; cet indice n'affecte pas le substantif lui-même, mais les mots qui en dépendent. Ce qui est curieux, c'est que dans beaucoup de locutions, par exemple, *son visage*, le pronom possessif *son* ne porte pas l'indice voulu par le mot *visage*, qui est inanimé, mais celui appelé par la personne à qui appartient ce visage.

L'abchaze ne marque le genre que sur les pronoms, et les indices de ces genres varient aussi suivant les personnes. La première ne porte point de classement, cela se comprend, le moi est unique; à la seconde, on distingue le masculin du féminin, une désignation sommaire de l'interlocuteur suffit; à la troisième, on distingue le rationnel masculin, le rationnel féminin et l'irrationnel.

C'est dans les langues thusch et tchentschenze que le système s'élargit encore. Dans la première on compte jusqu'à sept classes de substantifs, dont chacune a son indice propre pour le singulier et un autre pour le pluriel. Dans la seconde, les classes ne sont qu'au nombre de six, mais varient au pluriel suivant les personnes des pronoms. Nous ne pouvons entrer dans ces détails. Contrairement aux langues précédentes, celles-ci marquent l'indice de la classe sur le substantif même classé, sans préjudice de son reflet sur les mots en dépendance. Mais quels sont donc les sept genres ainsi marqués?

L'un d'eux est le *rationnel masculin*, le second le *rationnel féminin*, le troisième l'*irrationnel*; quant aux autres, leur signification et leur emploi exact ont disparu; ils indiqueront d'autres catégories d'êtres. Une étude plus approfondie pourra les faire découvrir.

Au contraire, la langue aware s'est réduite au masculin, au féminin et au neutre, c'est-à-dire au classement sexualiste.

Tel est le système des langues du Caucase : il est très curieux, et c'est là que le genre abstrait s'est le mieux épanoui dans une pleine floraison.

Le système vitaliste et le système rationnaliste se combinent dans la langue principale du Mexique, le nahnatl; on y distingue trois genres : l'*animé rationnel*, l'*animé irrationnel* et l'*inanimé*; il n'y a pas trace de sexualisme. Les noms inanimés n'ont point de pluriel, ou ils le forment lexiologiquement, et non grammaticalement; ceux

animés et doués de raison l'expriment par le suffixe *tin* ou l'aposcope de la finale du singulier et l'allongement de la voyelle qui précède; enfin les êtres vivants non doués de raison forment le pluriel en suffixant *me*; c'est donc ici encore le nombre qui sert de réactif. La même double distinction existe en déné-dindjé; la distinction vitaliste se croise avec celle rationaliste ; le pluriel s'exprime de deux manières suivant la première, et le duel de deux manières suivant la seconde.

Dans les langues dravidiennes, il y a combinaison de la classification *rationaliste* et de celle *sexualiste*. La seconde n'est qu'une subdivision de la première; elle ne s'applique qu'aux individus doués de raison; de là trois genres : 1° le genre viril; 2° le genre non viril; 3° celui des êtres non raisonnables. La première comprend l'homme (*vir*) et les dieux, la seconde les femmes et les déesses, la troisième tous les autres êtres, animaux mâles ou femelles et objets inanimés; cette distinction se marque sur le substantif à classer et se reflète, en outre, sur les pronoms et sur le verbe. C'est ainsi qu'en tamoul les noms de la première classe se terminent au singulier par *ou*, *ôn*, *ân*, et au pluriel par *ar*, *ir*, etc.; ceux de la seconde au singulier par *al*; ceux de la troisième au singulier par *du*, *u*, *ei*, au pluriel par *gal* ou *a*. La même classification hybride existe dans une autre langue américaine, le moxo; c'est surtout sur les pronoms personnels qu'elle se marque. Il en est de même en baure. C'est le nombre qui ici encore sert de réactif.

Le caraïbe présente un mélange du genre *vitaliste* et du genre *masculiniste*; les êtres non vivants n'y ont point de pluriel, tandis que les êtres vivants en possèdent un; d'autre part, la forme des pronoms et des adjectifs varie suivant qu'il s'agit d'un mâle ou d'une femelle. Il en est de même en goajire et en arrouague.

Il serait intéressant, après avoir constaté ces mélanges de classifications diverses, de rechercher les fossiles qu'après avoir disparu, le système précédent a laissés dans le système suivant. Qu'il nous suffise de rappeler ceux que présentent les langues indo-européennes. C'est le pronom interrogatif, ce mot très ancien, qui l'a conservé chez nous, et même dans presque toutes les langues, même en dehors de notre famille. On peut constater que partout il y a un pronom interrogatif pour l'animé, un autre pour l'inanimé, sans aucune distinction sexualiste ou autre. C'est une forme archaïque qui nous révèle l'état le plus ancien du concept classificateur : en latin *quis* ou *quid*, en français même, *qui* et *que*; dans une monographie sur ce sujet nous en avons dressé le tableau complet.

La racine du phénomène est psychologique, elle doit faire l'objet d'une profonde méditation.

Telle est la classification abstraite du genre, bien différente de celle concrète; elle range les objets dans de nouvelles catégories. Mais ne s'applique-t-elle qu'aux substantifs, et comme l'autre, ne s'attache-t-elle pas aussi aux actions, au verbe?

Sans doute, mais alors elle n'emploie pas les mêmes procédés que la classification concrète. Ce n'est plus en leur donnant pour pivot un substantif, complément ou instrument, qu'elle parvient à son but, celui de former des familles d'actions. Elle range celles-ci d'abord d'après le lieu matériel où l'action se produit, puis d'après le lieu logique, c'est-à-dire d'après les nuancements de l'idée dans un certain sens. C'est le système du verbe prépositionnel. Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir un dictionnaire. On trouvera sous la rubrique d'une même préposition, rangés tous les verbes qui la portent en tête, et dans lesquels cette préposition indique soit le lieu matériel de l'action, soit son lieu dans le temps ou dans la causalité, mais toujours dans une direction uniforme. Le mot *per-ficio* indique que l'action est accomplie entièrement, de même que *per-dono* dira que le don est complet. D'autre part, la famille peut se constituer d'une autre façon. Le même verbe, avec successivement les diverses prépositions, formera une série, une véritable famille verbale. Ce sujet mérite d'ailleurs une étude spéciale.

Comment a-t-on passé de la classification *concrète* à la classification *abstraite*, et même est-il certain qu'on ait passé de l'une à l'autre, ou chaque peuple n'a-t-il pas fait tout d'abord son triage et choisi l'une des deux? Il serait téméraire de répondre. Les langues où la classification abstraite règne sont plus cultivées que les autres, en général, mais ont-elles passé d'abord par la phase concrète? On n'en trouve pas de traces. Au contraire, il semblerait que chacune aurait choisi son lot.

Cependant il est notoire que les classifications concrètes, si touffues, se réduisent peu à peu, et que dans leur degré de plus grande réduction, elles touchent de près à celles abstraites; c'est ce qui arrive dans les langues où il ne subsiste plus dans l'usage qu'un indice pour les personnes et un autre pour les choses, ce qui peut se traduire en classement animé et en inanimé. D'autre part, en cumulant beaucoup de classifications abstraites, les langues du Caucase leur donnent une physionomie concrète.

Si l'on consulte l'esprit dans son concept, en dehors des faits linguistiques, on comprend cette évolution du concret à l'abstrait; c'est l'impuissance même de faire une bonne classification complète

et réelle qui a amené à en chercher une autre idéale plus simple, plus compréhensive.

Nous avons étudié la classification en elle-même, dans la pensée et dans son reflet sur le langage. Mais celui-ci n'y a-t-il pas de son côté ajouté quelque chose? Nous avons vu que souvent elle n'apparaît que sous le réactif du nombre ou que le nombre la conserve par exemple, et cela de deux manières; dans la classification concrète, c'est le déterminant numéral qui apparaît; dans l'autre, c'est le pluriel qui souvent décèle le genre. Nous avons rencontré maintes fois ce problème. Il s'agirait de le résoudre. En quoi le nombre peut-il agir sur le genre, pour le créer, le faire apparaître ou le conserver?

Tout d'abord il ne le crée pas, car nous avons vu que dans plusieurs langues le genre concret se trouve avec ou sans un mot de nombre et que dans d'autres le genre abstrait se rencontre au singulier comme au pluriel. Mais il le fait apparaître et le conserve, et il n'est pas facile d'en découvrir la cause. Pourquoi *homme* a-t-il un genre au pluriel et n'en a-t-il pas au singulier? Pourquoi *homme* a-t-il un genre dans *dix hommes* et n'en a-t-il pas un dans *l'homme* et *les hommes*? On pourrait peut-être trouver plutôt une solution en renversant les termes. Pourquoi l'être inanimé ne porte-t-il pas le signe du pluriel, tandis que celui animé en porte un? Alors on peut prétendre que les substantifs supérieurs, d'un genre plus noble, méritent seuls une distinction grammaticale selon l'unité, ou la pluralité, tandis que les autres sont laissés, comme négligeables, dans l'indétermination sous ce rapport. C'est en vertu du même principe que dans certaines autres langues les êtres supérieurs ont seuls la catégorie du sexe grammatical. Quant au déterminant numéral dans la classification concrète, la cause en serait autre. Dans l'état mental primitif, on éprouve une certaine difficulté à ajouter à l'idée d'un être individuel un mot de nombre ou tout autre accessoire, surtout dans les langues isolantes. Le mot de nombre est abstrait, le substantif est concret, il est difficile qu'ils s'appliquent l'un à l'autre. Ce serait bien plus aisé si le mot de nombre ne se joignant qu'à un petit nombre de substantifs très usuels, l'union se ferait sans peine; on en aurait tout une table : *deux animaux*, *trois animaux*, le mot *animal* comprenant toute la série zoologique; les deux mots se fondraient pour ainsi dire en un, et lorsqu'il s'agirait de dire *trois chevaux*, on aurait la liaison toute faite, et l'on dirait *trois animaux-chevaux*. Peut-être aussi dans le stade le plus concret n'a-t-on appris qu'à nombrer certains objets; le viti présente de curieux exemples qui le prouvent et un autre

degré de concrétisme inconnu jusque-là et qui consiste à employer une racine différente de mot de nombre pour chaque objet nombré. Le déterminant numéral serait alors un *auxiliaire numéral*, et la loi du moindre effort ne serait pas absente de ce procédé.

Le nombre n'est pas la seule catégorie grammaticale qui ait réagi sur la classification psychique. Deux autres circonstances du langage, quoique contingentes, ont contribué à maintenir et à propager la classification. La première est un besoin de diacritisme en présence de nombreux homophones; on sait combien ceux-ci encombrent la langue chinoise et les autres monosyllabiques; on y remédie par l'emploi des tons, ou plutôt les tons se sont multipliés par l'instinct diacritique, mais ils n'auraient pas suffi; beaucoup de mots avec une intonation aussi bien qu'avec des phonèmes identiques ont des significations les plus diverses. On y a remédié très efficacement en la faisant précéder ou suivre d'un mot générique; si un poisson, par exemple, et un oiseau portent le même nom, on mettra le mot *poisson* avant ou après le premier et *oiseau* avant ou après le second : toute amphibologie sera ainsi écartée.

Quelquefois c'est dans l'écriture que l'incertitude se produit et c'est aussi dans l'écriture que ce remède est employé, c'est ce qui a lieu en égyptien. On écrit d'abord le signe alphabétique ou syllabique, puis on place à côté le signe figuratif de la classe à laquelle l'objet appartient.

Tel est dans sa nature et ses applications diverses le concept mental de la classification; on voit combien il pénètre toute la grammaire, et qu'il s'est présenté dès les temps les plus reculés à l'esprit de la plupart des peuples. Il établit dans les divers objets de la nature les familles que l'homme rencontre en lui-même, dans l'humanité; ce sont les familles de choses qu'on appelle les genres, familles fondées sur des comparaisons et des ressemblances, à défaut de leur connaissance généalogique, connaissance qui reste un *desideratum* même de la science moderne. Mais l'observation que nous venons d'en faire est incomplète.

Nous avons décrit l'organe, mais non la fonction. Une fois le genre créé, il n'a pu rester grammaticalement inutile; il a reçu un emploi, il remplit une fonction de la plus haute importance. Quelle est-elle? Nous ne pouvons l'indiquer ici sans dépasser les bornes de cette monographie. Elle mérite d'ailleurs une étude spéciale.

RAOUL DE LA GRASSERIE.

QUELQUES TRAITS

DE LA PSYCHOLOGIE DES SLAVES

Des investigations dans le domaine de l'anthropologie ont mis en lumière une série de faits fort intéressants, relatifs à la persistance avec laquelle les propriétés physiques d'une race ou d'une tribu se conservent durant une longue série de siècles, passant de génération en génération. La couleur de la peau et des cheveux, la couleur des yeux, la forme et les dimensions du crâne, se transmettent comme un héritage physique à la suite des descendants. Grâce à de tels signes, on peut, d'après les crânes fossiles conservés dans la terre durant plusieurs siècles, déterminer, souvent avec une précision parfaite, la race et la tribu auxquelles appartenait le crâne.

Mais c'est un fait sans doute beaucoup plus intéressant que la même persistance marque aussi les qualités morales d'une race ou d'une tribu. Les traits du caractère national, ses qualités et ses défauts, se transmettent à la suite des générations : à travers des milliers d'années, nous retrouvons dans une race donnée les mêmes particularités du caractère national.

Comparant les descriptions historiques du caractère du peuple russe et d'autres tribus de la race slave, nous trouvons les mêmes traits fondamentaux maintenant qu'il y a mille ans : même amour de la paix, même hospitalité, même goût du travail, mêmes vertus familiales, même idéalisme, même diversité et même indécision de caractère que celles qui ont distingué la plupart des Slaves durant des milliers d'années de leur vie historique.

Les traits de caractère d'un peuple ont une certaine influence sur ses destinées historiques mêmes; l'étude de ces traits est devenue l'objet d'un intérêt général. De nos jours la psychologie des peuples devient un sujet d'investigations; cela est vrai pour toutes les nations très avancées en civilisation et à un degré non moindre pour les Russes et les autres Slaves.

L'apparition de la race slave sur l'avant-scène du monde est, selon Renan, l'événement le plus important de notre siècle. L'avenir, dit-il, fournira une mesure pour apprécier ce que donnera à

l'humanité cet extraordinaire génie slave avec sa foi ardente, son intuition profonde, ses conceptions particulières de la vie et de la mort, avec son besoin de martyre, sa soif d'idéals. Cette fine et profonde caractérisation embrasse les traits essentiels de la psychologie des Slaves et nous fait soudain pénétrer dans un monde de faits nouveaux et anciens de la vie d'une grande race, à laquelle nous avons tous l'honneur et le bonheur d'appartenir.

Comment se sont formés les traits fondamentaux de l'âme slave, du génie slave, — cela nous est célé par le voile impénétrable des temps préhistoriques; mais il est hors de doute que le développement de l'esprit du peuple a été profondément influencé par deux facteurs : l'origine anthropologique de la race, et la nature extérieure au milieu de laquelle vit cette race, surtout sa branche la plus importante, la tribu russe. Cette nature peut être qualifiée de plus pauvre, et les conditions de sa vie de plus pénibles que la nature et les conditions de vie où existent d'autres peuples. Distinguée par des passages plus brusques du chaud au froid et par une température moyenne plus basse, la moitié orientale de l'Europe impose à ses habitants la nécessité d'efforts énergiques et soutenus, afin d'obtenir le pain quotidien et des habits chauds, afin de se procurer des demeures chaudes, dont les habitants des coins de l'Europe occidentale, plus favorisés, ont bien moins besoin. De l'homme le plus pauvre, l'âpreté de notre climat (nature) exige une chaude pelisse, une *izba* bien chauffée, c'est-à-dire des dépenses dont l'homme de l'Europe occidentale est exempt. Les conditions physiques au milieu desquelles vit la tribu russe sont la raison de la plus forte mortalité annuelle, 34 sur 1000. Aucun autre pays de l'Europe ne donne une proportion si considérable : en Angleterre 22,3 p. 1000, en France 21,5 p. 1000, en Allemagne 26,5 p. 1000, en Autriche 31,1 p. 1000, en Italie 30,25 p. 1000, etc.

La nature de l'Europe orientale est âpre et pauvre en impressions qui agissent sur l'âme de l'homme. On ne peut ne pas se demander comment a pu se développer une sensibilité profonde chez un peuple vivant au milieu de cette nature pauvre, grise, monotone, presque dépourvue de couleurs. Il n'est pas moins étonnant qu'un paysage plat, humble, de relief uniforme, presque dénué de grandeur extérieure ait pu élever un grand esprit national. Ce fait offre un vrai problème psychologique que saurait à peine résoudre la supposition que la race slave se distingue dans le groupe indo-européen par la plus grande pureté du sang, qu'elle ait le moins souffert du mélange avec d'autres races, au moins durant le dernier millier d'années.

La nature de la plaine européenne, qui ne donne à ses habitants

ni caresses, ni chaleur, ni impressions éclatantes et fortes, les contraignit de bonne heure à s'enfoncer en eux-mêmes et à chercher des impressions encourageantes dans l'esprit humain. En effet, on n'exagérera point en disant que les Slaves en général et les Russes en particulier se distinguent par une tendance à l'analyse intérieure, surtout à l'analyse morale. Le milieu matériel de la vie intéresse peu le Russe; il se passe du confort indispensable à l'Anglais, de l'extrême élégance dont s'entoure le Français; il se contente autour de lui de simplicité et préfère à tout une âme chaleureuse et un cœur ouvert. Quand on examine les expositions artistiques, universelles, et qu'on note les sujets qui inspirent les artistes de diverses nationalités, on est involontairement frappé de l'indigence du coloris des artistes russes et, en même temps, de la profondeur de leurs motifs psychologiques. On fait la même observation au sujet des écrivains de marque : ainsi, chez Lermontoff, Tourguénieff, Dostoïevsky, l'analyse psychologique est au premier plan, la représentation de la nature extérieure au second. Quelque chose de semblable se retrouve dans d'autres manifestations de la vie. D'où je conclus que le souci et le développement de la vie intérieure, opposés au souci et au goût de la réalité matérielle, sont le trait distinctif du génie de la race slave.

Les qualités du tempérament slave que j'ai déjà indiquées se manifestent avec une évidence absolue dans un des phénomènes vitaux les plus considérables, l'acte de conserver la vie.

Nous avons vu plus haut quel tribut considérable le peuple russe payait à la mort dans sa lutte avec la nature physique : la mortalité causée par des maladies en Russie dépasse la mortalité de même ordre chez tous les autres peuples de l'Europe. Il est d'autant plus surprenant de le constater que les Slaves, et surtout les Russes, font preuve d'une grande force pour ce qui est de la conservation morale, surtout en se préservant de maux tels que le suicide et le crime.

L'horrible résolution d'attenter à sa propre vie est au nombre des plus grands fléaux de l'humanité, et ce fléau, si contraire à l'instinct de la conservation, se multiplie chez tous les peuples de l'Europe d'année en année. Depuis 1818, époque où fut créée pour la première fois la statistique des suicides, ils se sont multipliés dans des proportions effrayantes. Le suicide est devenu un fait courant de la vie, et, bien que, dans la plupart des cas, il soit précédé d'un drame douloureux, c'est une nouvelle qui, de nos jours, ne surprend guère plus que celle d'une mort naturelle; si étrangement a baissé l'instinct de la conservation de soi-même.

Comparant les différents pays de l'Europe pour le nombre de suicides, nous voyons que les Slaves, surtout les Russes, donnent la proportion la plus faible. Pour un million d'habitants, les chiffres sont :

En Saxe	311	Autriche	130
France	210	Bavière	66
Prusse	133	Russie	30

Que cette différence si marquée ne tienne ni au climat, ni au degré d'instruction, ni à d'autres causes, mais uniquement aux qualités de la race, cela est prouvé par ce qu'en Autriche et en Prusse, les populations slaves et allemandes limitrophes ne fournissent pas la même proportion, le chiffre étant peu considérable dans la population slave et plus fort dans la population allemande. Même observation pour d'autres régions de population mixte. En Autriche, la présence de l'élément sudo-slave influence fortement la tendance au suicide : les contrées où il y a beaucoup de Slaves (en Dalmatie 89 p. 100, Slavonie-Croatie 94 p. 100, Confins militaires 99 p. 100) donnent le chiffre le plus faible des suicides : 26 sur un million d'habitants, très voisin de celui que donne le peuple russe. En Bohême et en Moravie, pays nord-slaves de l'Autriche, où il y a beaucoup d'Allemands, la tendance au suicide est prononcée : 147 sur un million. En Russie la population indigène donne un nombre de suicides faible. Voici ce que Morselli dit au sujet de la Russie : « L'élément slave fait baisser la moyenne des suicides, et les peuples finno-altaïens ont la même influence sur les Slaves du nord que la race germanique sur les Slaves du sud, c'est-à-dire qu'avec les uns comme les autres s'accentue la tendance au suicide. Considérant le nombre de suicides en Russie et en Europe durant un long intervalle de temps, nous notons encore que le nombre des suicides en Russie n'a presque pas augmenté dans le cours des derniers trente ans, tandis que chez tous les peuples de l'Europe le nombre des suicides s'est accru pendant ce laps de temps presque de 30 à 40 p. 100. Par là les suicides en Russie se rapprochent des cas de mortalité par maladie. Il est donc permis de dire que le suicide en Russie ressemble plutôt à un mal physique, tandis que dans l'Europe occidentale il présente les caractères d'un mal moral.

Quoi que l'on pense des causes de suicide, il reste certain que la race slave se distingue par une endurance morale particulière. Mais il est un mal pire que la mort — le crime. Le grand sage de l'antiquité et aussi le plus grand des hommes, Socrate a dit qu'il est plus

facile de se préserver de la mort que du crime. Les données de la statistique morale peuvent, à l'égal des données sur les suicides, servir de mesure de la conservation morale.

Comparant les données sur les plus graves formes de crimes chez divers peuples, nous obtenons la série de tables que voici. Le nombre de condamnés pour meurtre en 1887 sur un million d'habitants est :

En	Italie	96	Russie	10
	Espagne	55	Allemagne	9
	Autriche	22	Angleterre	6
	France	15		

Le nombre de condamnés pour vol sur un million, la même année, est :

En	Allemagne	1840	France	1128
	Angleterre	1385	Russie	482

Donnons enfin le nombre de condamnés pour des crimes contre la moralité qui, selon Montesquieu, conduisent les états à la ruine plus rapidement que la violation des lois même. Le nombre des crimes de ce genre sur un million d'habitants est :

En	France	21,7	Russie	3,7 [1]
	Italie	7,4		

C'est dans cette proportion que s'exprime la préservation morale des Slaves à l'égard des formes principales du crime.

Il est à peine nécessaire de remarquer que la préservation morale n'est pas chose facile, qu'elle demande une dépense de force, qu'elle exige un travail et un état d'énergie soutenus. C'est plutôt une suite d'exploits qu'un phénomène d'ordre habituel. On comprend qu'un peuple qui conforme sa vie à la règle « plutôt la mort qu'une concession morale » doit inévitablement dépenser beaucoup de forces physiques, beaucoup d'énergie. Il est vrai que cette énergie ne se mesure pas au nombre d'édifices élevés, ni à celui de kilomètres de chemins de fer nouvellement construits, à la quantité d'épargne matérielle ou autre mesure matérielle ; elle ne se mesure même pas aux acquisitions intellectuelles ; elle a la force et le prix d'un fait supérieur et apparaît sous la forme d'un progrès moral collectif, sous la forme d'un instinct moral, qui réunit en soi tous les aspects de la vie spirituelle d'un peuple. La vigilance et l'action sûre de cet instinct sont la

1. Les données sur la criminalité sont empruntées à Garofalo, *La Criminalogie*, Paris, 1890 ; A. Bournet, *De la criminalité en France et en Italie*, Paris, 1884 ; sur la Russie, *Comptes rendus de la justice criminelle en 1887*, St-Pétersbourg, 1891.

tâche la plus grande et la plus difficile, qui ne saurait être accomplie sans l'extrême tension des forces physiques. Nous considérons comme probable que la haute mortalité par des maladies en Russie doit être expliquée en partie par la dépense des forces en vue de la conservation morale. Ainsi la formule par laquelle nous avons cherché à caractériser les tendances de la vie morale des Slaves : plutôt la mort qu'une concession — cette formule n'est point une métaphore mais une réalité.

Expliquons cette pensée. Nul ne saurait douter que pour se procurer du pain, des habits chauds, une demeure chauffée, pour lutter avec l'âpre nature, il ne faille des dépenses de forces. Mais la physiologie et la psychologie ont prouvé encore que les efforts moraux, la conservation morale de soi, à leur tour, demandent inévitablement une dépense de force physique, d'ailleurs plus considérable que n'importe quel dur labeur physique. L'animal, disons-le en langage de physiologue, dépense beaucoup de forces afin que son oreille entende, que son œil voie, que les organes des sens veillent. Mais un état de vigilance de la conscience d'un peuple nécessite une dépense de forces bien plus considérable. C'est pourquoi nous avons pleinement le droit de dire que le peuple qui se distingue par une conservation morale supérieure accomplit, de ce fait même, un grand labeur physiologique.

Après ce que je viens de dire il semblera peut-être excessif d'insister sur cette idée que le peuple russe ne perd pas son temps ; nous dirons pourtant quelques mots à ce sujet, surtout à cause de ce préjugé, généralement répandu tant en Russie qu'à l'étranger, que le peuple russe perd un quart de l'année en fêtes.

Vu la nourriture pauvre du paysan russe, la conservation de sa santé et le maintien de ses forces physiques ne sont possibles qu'avec de fréquents repos. Les fêtes en tant que jours de repos, satisfaisant des besoins religieux et moraux, présentent en même temps la condition qui donne à l'homme russe la possibilité de soutenir courageusement le dur labeur imposé par la nature et les conditions historiques de la vie.

L'habitude séculaire d'un âpre travail physique et moral, jointe aux pénibles destinées historiques traversées par la race slave, l'ont marquée d'une empreints propre, particularité qui, dorénavant, est un élément durable et héréditaire du caractère du peuple. Les traits les plus typiques de celui-ci sont : tristesse, patience et grandeur d'âme dans le malheur. Rolstone observe justement que le peuple russe est enclin à la mélancolie, qui en est le trait typique. Brandès, caractérisant les œuvres de Tourguénieff en tant qu'écrivain national,

y note « beaucoup de sensibilité où toujours retentit de la douleur ; d'après son caractère général, c'est bien la tristesse slave, faite de résignation douce et souffrante ; c'est bien la même note qui résonne dans tous les chants slaves ».

Afin de caractériser cette tristesse slave et d'en expliquer le caractère psychologique, nous pouvons ajouter que notre tristesse nationale est exempte de tout pessimisme et ne conduit ni au désespoir ni au suicide ; — au contraire, c'est bien la tristesse dont Renan dit qu'elle mène à de grandes choses.

En effet, chez l'homme russe, ce sentiment est l'aboutissement le plus fréquent et le plus naturel d'une tension intérieure, qui, autrement, pourrait se manifester par quelque agitation dangereuse de l'âme, telle que colère, frayeur, abattement, désespérance et autres états affectifs semblables. Dans le malheur, aux moments critiques de la vie, les Slaves n'éprouvent ni colère ni irritation, mais plus souvent un chagrin qui se joint à la résignation au sort et à la tendance à méditer sur les événements. Ainsi la tristesse slave a la valeur d'un sentiment préservatif, et c'est en cela que consiste sa haute signification psychologique pour la santé morale; elle veille sur l'organisation morale et assure un équilibre moral inébranlable. Etant une qualité héréditaire, la tristesse slave est devenue le trait fondamental et bienfaisant du grand esprit national.

Le second trait distinctif des Slaves est leur patience. Au point de vue psychologique, la patience est une tension de la volonté, dirigée vers la répression de la souffrance physique ou morale. L'absence de sentimentalité, la résignation stoïque au destin et l'acceptation de la souffrance — si elle est nécessaire — donnent l'image la plus caractéristique de la patience russe.

Cette patience et le besoin de martyre qui en découle et dont parle Renan ont toujours, et à juste titre, étonné les étrangers. Le besoin de martyre sert comme d'exercice psychologique nécessaire, comme de gymnastique morale préparatoire, sans laquelle serait impossible la lutte avec les obstacles opposés à l'homme par l'indigence et l'âpreté de la nature. Le fruit le plus important de la patience chez le peuple russe, c'est la possession de soi, la faculté de réprimer en soi l'agitation et d'introduire la paix dans sa propre âme.

La patience et la résignation au sort doivent, sans doute, être reconnues pour les particularités les plus saillantes de l'âme russe. On trouve une éclatante expression artistique de ce trait vraiment national dans le récit de Tolstoï, *Maître et Ouvrier*. Le principal personnage de ce récit est la personnification des traits typiques de

l'esprit du peuple russe : patience, tendance à la méditation, possession de soi. Ces qualités ont assuré au héros la conservation physique et la conservation morale : elles l'ont préservé de la mort physique dans sa lutte avec les éléments hostiles et l'ont garanti des crimes dont était pénétrée l'atmosphère ambiante.

Le développement de la faculté de patience jointe à celle de transformer toutes les agitations impétueuses de l'âme en un doux sentiment de tristesse, fait que les Slaves sont grands dans le malheur et leur donne la possibilité de conserver le calme et la possession de soi dans les moments graves de la vie. Ces qualités, profondément essentielles et innées, de la nature slave sont la base la plus sûre de la conservation morale. Après cela on comprend le nombre si faible de suicides en Russie et chez les Slaves, qui est un trait si notable de la race slave.

Les causes principales de suicide sont : la misère, les maladies, les discordes de famille, et finalement l'abattement moral. La grandeur du caractère slave lui permet de ne pas se laisser écraser par le poids de ces infortunes de l'humanité.

Mais le trait le plus attrayant de la race slave, c'est son idéalisme, dont l'origine est une sensibilité fine. La tristesse slave, selon Daudet, douloureuse comme le chant slave, retentit au fond des créations des écrivains slaves. C'est ce soupir humain dont parle la chanson créole, cette soupape qui empêche le monde d'étouffer : « Si le monde ne pouvait soupirer, il étoufferait ». Ce soupir s'entend partout dans les œuvres des poètes et des écrivains slaves. Brandès, analysant les dernières œuvres de Tourguénieff, dit qu'on y perçoit une mélancolie encore plus profonde que dans celles de la jeunesse, et qu'une haute poésie les imprègne. L'artiste, selon le critique, y jette un dernier regard dans les mystères de la vie qu'il s'efforce de représenter sous forme symbolique : la nature est rude et froide ; les hommes doivent d'autant plus s'entr'aimer et l'aimer. On y trouve la description d'une scène où l'auteur, pendant une traversée solitaire de Hambourg à Londres, tenait dans la main pendant des heures entières, la patte d'un misérable petit singe, triste et attaché à une chaîne. Le génie qui avait conçu des vérités cosmiques la main dans la main de la petite bête, comme deux bons camarades, deux enfants d'une même mère — cela contient une leçon plus grande que n'importe quel livre philosophique. Le grand historien anglais Carlyle dit d'une œuvre russe [1] que c'est bien l'histoire la plus touchante qu'il lui soit jamais arrivé de lire.

1. *Moumou* de Tourguénieff.

La sensibilité slave est exempte de sentimentalité; elle est profonde et forte. Cette qualité, jointe au remarquable amour de la paix et à la sincérité des Slaves, a servi de base au développement particulier des principes familiaux et a placé la femme, chez les Slaves, dès l'aurore de leur vie historique, plus haut que chez tout autre peuple. Depuis les temps les plus reculés, la femme a été indépendante chez les Slaves, parmi lesquels elle pouvait même devenir souveraine, chose impossible chez les autres peuples, à cause du niveau social inférieur qu'elle occupait chez ceux-ci.

La fine sensibilité du Slave, qui lui donne la pénétration et la faculté de voir les choses sous leur vrai jour, l'exempte également de sentimentalité et de pessimisme et maintient dans son âme une foi inébranlable à un avenir meilleur.

Le développement des sentiments d'humanité chez les Slaves les rend impartiaux et leur permet d'établir de justes relations avec des nationalités étrangères. Ce sentiment s'est exprimé depuis un temps immémorial par la vertu saillante et généralement reconnue des Slaves, l'hospitalité, et dans la suite par le respect de tout ce qui est étranger, l'absence de l'esprit de particularisme et l'assimilation des formes les meilleures de la culture étrangère. C'est lui encore qui sert de base à la tolérance religieuse et aux rapports conciliateurs avec les éléments étrangers limitrophes des Slaves ou qui vivent parmi eux. Il est douteux que l'élément étranger trouve ailleurs un accueil aussi fraternel qu'en Russie et parmi le reste des Slaves. Même la race israélite, avec ses qualités et ses défauts si remarquables, race que repoussent du milieu d'elles toutes les nations de l'Europe, s'est concentrée et massée principalement en Russie; puisque c'est là qu'habitent plus de la moitié de tous les Israélites du globe. Tous ces Israélites s'attachent avec ténacité à la Russie, qu'ils n'échangent pas volontiers pour d'autres pays. L'humanité est l'attribut séculaire de la race et frappait les observateurs des temps les plus reculés. Procope dit que les Slaves traitaient les captifs d'une façon plus humaine que les autres peuples et qu'ils répugnaient aux incursions chez leurs voisins. Mêmes traits de nos jours chez les Russes : l'humanité extraordinaire du soldat à l'égard des ennemis vaincus surprend les étrangers de nos jours non moins que celle des Slaves frappait Procope.

La tolérance religieuse et nationale des Slaves s'est manifestée le plus clairement dans leur influence sur les peuplades limitrophes peu civilisées qu'ils ont su unifier et s'assimiler. Cette qualité a fait de la race russe une des propagatrices les plus importantes de la civilisation dans l'Asie du Nord et l'Asie centrale. La tribu russe a

joué un rôle analogue aux époques historiques et préhistoriques de l'Europe du Nord et de l'Est. Ce rôle invariablement pacifique a amené la fusion intime et profonde des Russes et des peuplades de sang autre en une nation. Presque tout le nord de la Russie a été peuplé des tribus finnoises, même dans les temps historiques. Elles sont aujourd'hui complètement russifiées. Elles ont conservé les traits de leur type anthropologique, mais elles ont complètement adopté la langue, la religion et l'esprit national des Russes et se sont pour cette raison complètement fondues avec ces derniers. Cette opération compliquée de russification s'est accomplie par voie toute pacifique, sans victimes, sans guerre, sans extermination d'une tribu par une autre.

Au nombre des traits distinctifs de la nature slave appartient l'indécision ou faiblesse de la volonté. On peut en citer comme exemple typique le héros du récit de Tourguénieff : *Roudine*. Le même trait distinguait la génération dite de l'an quarante du siècle présent; les critiques lui ont donné le nom de « réflexion retardant l'action ». Selon les publicistes nationaux, un des plus frappants exemples de l'indécision slave est que l'armée russe, en 1878, se soit arrêtée à la porte de Constantinople sans y entrer. A l'égard de ce trait il existe des opinions contradictoires. Les uns le considèrent comme un manque de caractère, une faiblesse; d'autres y voient une qualité.

L'essence du trait psychologique dont il s'agit consiste en l'attente, l'appréhension de dire un mot ou de commettre une action qui n'admet point de retour. C'est la prudence qui, par moments, dépasse les limites. Évidemment ce trait a un rapport étroit avec la sensibilité finement développée des Slaves et est la conséquence de l'importance prépondérante des émotions dans l'organisation morale.

Les dernières recherches de Fouillée sur ce qu'il appelle l'idée-force peuvent nous servir de clef pour l'intelligence de cette caractéristique nationale. C'est une force psychique qui forme le germe et le noyau de futurs actes de volonté intenses, de futures grandes résolutions; la fine intuition, la conscience intérieure que cette force ne s'est pas encore suffisamment accumulée, peut rendre l'homme provisoirement indécis.

Le génie slave sait se rendre compte de ce trait de son caractère; et il nous semble que cette vérité, dont nous devons l'explication philosophique à Fouillée, a été confusément pressentie par l'intuition collective du génie russe et poétiquement représentée dans le chant épique d'Elie Mourometz.

Est-il bien nécessaire de parler de l'avenir d'une race qui possède les traits sympathiques que j'ai pu à peine indiquer dans cette courte esquisse? Nous sommes persuadés que le génie slave, dans son mouvement ultérieur, marchera dans la voie originale, calme et sûre, qu'il a suivie durant ce dernier millier d'années, guidé par son instinct, simple et fin à la fois, de la conservation physique et morale.

SIKORSKY,
Professeur à l'Université de Kiew (Russie).

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

SUR LA MÉMOIRE DANS LE RÊVE

Monsieur et cher Directeur,

Dans la lettre *sur l'activité de l'esprit dans le rêve*, que vous avez insérée au numéro de décembre 1894, j'ai été amené à exposer incidemment le problème qui m'avait amené, il y a déjà vingt ans, à poursuivre sur mes rêves une série d'études dans des conditions particulières [1].

J'avais observé plusieurs fois, je le répète, et j'observe encore assez souvent une illusion de mémoire particulière. Il me semble, dans un rêve, que je me souviens de tel ou tel fait qui, en réalité, ne m'est pas survenu. Ce souvenir provient-il ou non d'un autre rêve, oublié ou non parvenu à la conscience, et ayant eu lieu, soit dans une nuit antérieure, soit dans la même nuit?

Telle est la question que je m'étais posée. Dans le numéro de la *Revue* de juillet 1895 (p. 57-59), M. Victor Egger a essayé de démontrer que le problème était en réalité insoluble. Cette démonstration ne m'a nullement convaincu, car je croyais, en fait, déjà toucher à la solution, et j'attendais seulement que le hasard des rêves me fournit une confirmation suffisante de l'opinion que je m'étais formée. C'est ce qui explique que je n'ai pas alors opposé de contradiction à M. Victor Egger, et que je vous demande de reprendre ce sujet, aujourd'hui que je crois posséder la confirmation attendue.

A l'époque de mes premières observations, il se trouvait que mes rêves roulaient souvent sur des images funèbres, ce qui tenait d'ailleurs seulement au sens de la première syllabe du nom (Morbach) d'un des agents placés sous mes ordres, nom que me rappelaient inconsciemment les affaires de service dont j'étais préoccupé. C'est le retour fréquent des mêmes images qui m'avait fait vainement espérer alors

1. Est-il besoin de rappeler ce que j'ai dit, à savoir que, si j'ai imaginé alors de m'endormir en tenant ma montre dans la main, ce n'était point précisément, comme l'a écrit M. Clavière (*Rev. phil.*, mai 1897, p. 510), pour apprécier la durée de mes rêves? Cette question ne me préoccupait pas particulièrement, car j'avais mon opinion déjà faite à ce sujet. Au reste, je partage absolument l'avis de M. Clavière sur l'imperfection de ce procédé et sur la très grande difficulté de le modifier de façon à le rendre acceptable pour des recherches méthodiques.

de saisir le souvenir d'un rêve à l'autre, contrairement à la règle de *l'oubli à mesure* posée par M. Victor Egger, mais comme je suis enfin parvenu à le faire récemment.

C'est à une époque très postérieure, mais qui remonte déjà à près de dix ans, que je fis quelques remarques m'amenant à penser que les faits de mémoire en question se rapportaient en réalité, souvent malgré les apparences mêmes du rêve, à des images vues pendant la même nuit, mais oubliées au réveil. Pour m'expliquer, je prendrai comme exemple un rêve auquel j'ai déjà fait allusion dans ma lettre précédente (note de la page 631).

Un soir, en rentrant d'une tournée de service, je trouve une lettre d'invitation pour le lendemain à l'enterrement d'un fonctionnaire avec lequel je n'étais pas particulièrement lié. Pendant la nuit, je rêve que je suis le convoi; je me vois à côté d'un de mes bons amis; mais pourquoi ne pas imprimer un nom que connaissent les lecteurs de la *Revue*? Je me vois, dis-je, à côté de M. Espinas. Il me demande des détails sur la mort de M. X***; je lui réponds, ce qui était vrai, que j'avais ignoré sa maladie, mais que M. Gayon, notre ami commun, m'a appris que, etc. Je vois en même temps ce même et cher ami marcher à quelques rangs devant nous, tandis que je me souviens très nettement que c'est lui qui m'a dit ce que je raconte à M. Espinas (et qui d'ailleurs n'est nullement conforme à la réalité). A mon réveil, il m'est impossible au contraire de retrouver dans ma mémoire un tableau du rêve dans lequel j'aurais conversé avec M. Gayon.

Je crois que, pour ce cas particulier, tout lecteur reconnaîtra qu'il n'y a que deux alternatives possibles : ou bien ce tableau de ma conversation avec M. Gayon a réellement figuré dans les rêves de la même nuit (dans le même rêve, si l'on veut), mais il était oublié au réveil, tandis que je m'en souvenais pendant le rêve; ou bien ce tableau n'a nullement existé, et le souvenir, dans mes rêves, a été une simple illusion [1].

Je crois aussi que la grande majorité des lecteurs regardera la seconde alternative comme beaucoup moins probable que l'autre; il y a quinze ans, j'en aurais même personnellement, et avec la plus grande conviction, nié la possibilité.

Je suis obligé de dire ici que je possède une mémoire qui m'est enviée par mes intimes; elle est surtout remarquablement sûre, en ce sens que je distingue avec précision ce dont je suis certain, ce pour quoi j'ai une image spontanée absolument nette, et ce dont je crois seulement me souvenir, ce que je n'affirme qu'avec réserves. J'ai reconnu cependant que la conviction qu'entraîne un souvenir absolument précis, n'en peut pas moins être erronée, et comme le cas peut être intéressant, je vous demanderai la liberté d'une petite digression à ce sujet.

1. J'insiste sur ce mot, car quand on cherche à évoquer une image, la chance de l'erreur se trouve naturellement plus forte.

Voici un exemple assez topique. Un jour, je joue au whist; après un coup, nous discutons et je suis conduit à affirmer à mon partenaire qu'à l'avant-dernière levée il a jeté le sept de carreau, ce qu'il nie, sans se rappeler d'ailleurs la carte dont il s'est débarrassé. Or mon souvenir est absolument net; je le vois encore tenant le sept de carreau et le mettant sur le tapis. Je vois aussi que les cartes ont été ramassées dans l'ordre; on étale donc l'avant-dernière levée; le sept de carreau s'y trouve bien, mais il a été jeté par le joueur de ma gauche, non par mon partenaire (d'en face).

L'image, spontanément présente à mon souvenir, non évoquée, image, d'autre part, tout à fait fraîche, était donc illusoire par substitution d'une de ses parties à une autre. Que des confusions analogues, ou même beaucoup plus graves, puissent se produire dans un rêve, il n'y a aucun doute à ce sujet; cependant je ne croirai guère, au moins jusqu'à exemple personnel du contraire, à la possibilité de la formation spontanée de toutes pièces, dans la mémoire, d'une image fausse dans tous ses détails comme dans son ensemble.

J'arrive désormais au rêve récent qui a confirmé mon opinion.

Je me vois passant quelques jours à la campagne chez un de mes amis; je m'y trouve en nombreuse compagnie, et nous faisons une promenade. Elle aboutit à une station de chemin de fer qui présente une disposition singulière. A ce moment, je me rappelle très nettement que, *la veille*, nous avons fait la même promenade, très agréable, et que j'ai remarqué cette disposition. Puis nous revenons au château de notre hôte. A ce moment, je me réveille.

Tel est le cadre du rêve, cadre dans lequel se déroule une *intrigue* un peu plus intéressante, mais qui n'a rien à faire avec les observations que je veux présenter.

Je remarque tout d'abord que, à part mon ami et sa famille, tout dans ce rêve est de pure imagination; je n'ai jamais été dans sa propriété, qui est située dans une tout autre contrée que celle où la place mon rêve, contrée où je n'ai jamais été non plus. Les compagnons de ma promenade sont des inconnus anonymes; enfin la disposition de la station (également anonyme) est simplement impossible. Elle consisterait en ce qu'on aurait accès par la route d'arrivée au rez-de-chaussée, tandis que le premier étage serait de plain-pied avec la voie ferrée et la route de retour, *qu'enfin la communication, entre le premier étage et le rez-de-chaussée, se ferait par un escalier tournant en bois, ne livrant de passage qu'à une seule personne.*

En second lieu, quoique la durée du rêve m'ait paru très longue, elle a été assez brève, comme toujours en pareil cas. Quand j'ai essayé, en effet, de retrouver les tableaux qui se sont succédé, je n'ai pu discerner que quatre ou cinq décors : A_1, le salon du château; B, un paysage de la route du château à la station : C, la station; D, un paysage de la route du retour (?); A, le salon du château. Je m'expliquerai un peu plus loin sur l'incertitude relative à l'existence du décor D.

A mon réveil, j'ai porté, on comprend pourquoi, toute mon attention sur le fait de souvenir mentionné plus haut, quoique ce ne fût pas là, et de beaucoup, le point le plus intéressant de mon rêve. Alors m'est revenue nettement une image que, dans mon rêve, je n'avais pas bien présente à mon souvenir, et qui ne l'était pas davantage au moment de mon réveil. Cette image que, j'appellerai C_0, est celle de la station, mais elle diffère du décor C, en ce que, dans ce dernier, je me trouve connaître la disposition de la station et y guider mes compagnons; dans le décor C_0, au contraire, je parle avec le chef de gare et c'est lui qui me guide.

J'ai pu ainsi saisir, au moment du réveil, un tableau de rêve qui, sans un effort d'attention, aurait été infailliblement oublié, et qui dans mon rêve, avait donné lieu à un souvenir rapporté *à un jour auparavant*. En réalité, ce tableau avait précédé de très peu ceux dont je me souvenais au réveil et il est facile de reconstruire ce qui a dû se passer.

Le retour du décor A au décor semblable A_1 était évidemment de nature à provoquer la répétition des mêmes images (avec les changements compatibles avec le déroulement de l'intrigue). Si le réveil a empêché cette répétition, il n'en est pas moins, je crois, infiniment probable que j'avais eu une série circulaire d'images se répétant dans l'ordre A_0, B_0, C_0, D_0; A, B, C, D; A_1.

Les tableaux A_0 à D_0 ont subi *l'oubli à mesure*, sauf C_0, rappelé par un effort de mémoire, et qui avait déjà laissé dans C un souvenir incomplet, mais ravivé au réveil.

Je pense que les faits de souvenir illusoire en rêve, tels que je les ai observés chez moi, peuvent tous s'expliquer d'une façon analogue, par un rêve presque immédiatement antérieur, mais oublié au réveil. Je crois inutile d'entrer dans de plus longues explications sur ce sujet; il doit être suffisamment clair désormais pour le lecteur.

Mais je vous demanderai d'ajouter quelques autres remarques sur une des grandes difficultés que présente l'observation des rêves.

En réalité, nous [1] ne nous souvenons pas de nos rêves, mais de la reconstruction que nous en faisons au moment de notre réveil, reconstruction qui a pour base les images fugitives encore présentes en ce moment à la mémoire, et aussi le travail logique, inconsciemment commencé pendant le rêve, pour relier entre eux les tableaux successifs, travail qui en prolonge la durée apparente et en altère déjà les dessins.

Lorsque l'on essaie de reconstruire ainsi un rêve intéressant, pour s'en souvenir et pour le noter aussitôt que possible, l'attention se porte d'abord sur les premiers tableaux; il s'ensuit que, lorsqu'on arrive aux derniers, ils sont déjà à moitié effacés dans le souvenir,

1. Peut-être ai-je tort de parler au pluriel; dans une matière aussi éminemment personnelle, mieux vaudrait peut-être n'affirmer que pour son propre compte; cependant je crois bien que ma thèse est vraie, *au moins pour beaucoup*.

semblent moins nets et plus confus. Lors de mes premières observations, j'avais même été amené à croire que cette confusion et cette incohérence tenaient au commencement du réveil; c'est seulement lorsque, pour faire *l'experimentum crucis*, j'ai essayé de reconstruire mes rêves dans l'ordre inverse, que j'ai reconnu mon erreur, voyant les souvenirs devenir alors au contraire moins précis pour les premiers tableaux.

Il résulte de là que, pour des rêves un peu complexes, même notés au réveil et avec la meilleure bonne foi, je ne puis avoir une confiance absolue dans certains détails qui auraient souvent une sérieuse importance. Et c'est ce qui fait que je n'ai guère utilisé, que j'ai même fini par détruire la plupart des notes que j'avais recueillies autrefois, et dont pourtant beaucoup présentaient des points assez curieux.

Dans le dernier rêve que j'ai raconté ci-dessus, l'incertitude relative à l'existence du tableau D s'explique par la raison que je viens d'indidiquer.

Dès mon réveil, comme je l'ai dit, j'ai concentré tous mes efforts sur le tableau C et j'ai retrouvé alors le tableau C_0; puis, cherchant à analyser plus clairement mes souvenirs, j'ai retrouvé les tableaux A, B et A_1, encore bien présents à ma mémoire; le dernier, surtout à cause de sa ressemblance avec A et aussi à cause des circonstances de l'*intrigue* du rêve. Au contraire, je n'ai retrouvé pour D qu'un souvenir très indécis, sans image bien nette, et il m'a été impossible de reconnaître si ce souvenir correspondait à un tableau effectivement vu, ou seulement à la nécessité logique du lien entre C et A, du retour de la station au château.

Paris, le 18 mars 1898.

PAUL TANNERY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

Louis Favre. — CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE LA MÉTHODE DANS LES SCIENCES EXPÉRIMENTALES. Un volume in-12, xxv-470 pp. Schleicher (Reinwald), 1898.

Voici un de ces ouvrages bien dignes d'intérêt, comme il s'en publie beaucoup et comme les philosophes de profession en lisent peu, où les questions de leur métier sont traitées par quelqu'un du dehors. Ces sortes de travaux n'ont pas seulement pour effet de montrer au « spécialiste des généralités », comme disait Comte, quelles déformations subissent ses idées en passant dans les esprits qui les appliquent, soit à l'ordre social, soit à l'ordre scientifique ; ils ont surtout le grand avantage de nous apprendre souvent ce qu'on attend de nous, et quel rôle nous aurions à jouer si nous étions sérieux, je veux dire ennemis des subtilités artistiques, et plus touchés d'une ferme petite vérité que d'une ingénieuse métaphore. Parfois les auteurs de ce genre, simples ignorants, retrouvent incomplètement et avec peine ce qui est banalité pour un bon élève de licence. Mais parfois aussi ils ont vainement cherché le livre dont ils auraient eu besoin ; et ne le trouvant pas fait, ils ont tenté, vaille que vaille, de l'ébaucher. Dans le second cas, ils rappellent le philosophe à son devoir, en remplissant à sa place la fonction essentielle qui lui mérite une place dans l'organisation des connaissances humaines ; et même dans le premier, ils ne sont pas sans utilité, car le mépris français du psychologue et du logicien pour la vulgarisation méthodique de ce qu'il sait de bon est en grande partie la cause de l'ignorance philosophique du grand public, même cultivé.

M. Louis Favre, ingénieur agronome, auteur de plusieurs ouvrages sur des sujets très variés, a été frappé de ce fait qu'un jeune savant ne peut trouver aucun ouvrage où soient exposées méthodiquement et à sa portée les règles esssentielles à suivre dans l'exploration des sciences expérimentales « comme on trouve les procédés opératoires dans un manuel d'analyse chimique ». A sa portée surtout, car les philosophes se tiennent beaucoup trop loin de la science : une large lacune sépare leurs formules, difficiles souvent à comprendre sans initiation, des opérations matérielles qu'on doit effectuer dans la bibliothèque ou le laboratoire, et même des méthodes de réflexion par lesquelles on doit préparer le travail. La préface de M. Favre caractérise très exactement ce *desideratum*.

« Les savants ont fait bien des découvertes se rapportant au sujet qui nous occupe; un grand nombre de moyens ont été déjà utilisés, un grand nombre de méthodes employées pour renverser ou contourner les obstacles. Mais l'exposé de ces méthodes se trouve dispersé dans un grand nombre de livres ou de mémoires, et pour les connaître, il faut avoir travaillé dix ou vingt ans dans la science...

« Dans les traités de logique, on trouve d'excellentes indications touchant le même point. Mais l'homme de science ne va guère chercher dans ces ouvrages ce qu'ils lui donneraient. Il les trouve trop livres de philosophie, et pas assez livres de science. » Je veux dire par là, explique M. F... avec beaucoup de justesse, d'abord qu'il y est embarrassé par tout un langage qu'il connaît mal (et, devons-nous ajouter, par un langage sans universalité, variable d'un auteur à l'autre, que nous avons toujours négligé, pour des raisons que j'ai analysées ailleurs, de fixer entre nous et de faire connaître au dehors). — De plus, la partie que le savant pourrait consulter avec fruit est trop souvent condensée en quelques formules : condensation voulue, il faut encore l'avouer, chez beaucoup de philosophes, qui trouvent inélégant de tout dire. — Enfin, le lecteur est troublé, dans la plupart des ouvrages de ce genre, par l'abus de cette méthode synthétique qui enveloppe les questions les unes dans les autres ; méthode fort bonne à coup sûr pour faire sentir aux esprits secs que tout est dans tout, mais parfaitement propre à ruiner la vérité certaine par son mélange avec l'hypothèse et l'erreur, et qui est, somme toute, le contrepied même de la discipline par laquelle progressent les sciences.

Cette lacune si réelle et si fermement indiquée, que fera l'auteur pour la combler?

En premier lieu, il annonce la publication future, soit par lui-même, soit par des collaborateurs qu'il ne désigne pas, d'ouvrages spéciaux sur la méthodologie de chaque science. Ce serait bien en effet l'essentiel. Mais cette œuvre n'étant que pur projet, on n'en peut rien dire, sinon que bien faite, — avec la collaboration pour chacun d'eux d'un logicien versé dans la philosophie des sciences, et d'un savant faisant autorité au laboratoire, — elle serait inestimable pour les étudiants, les chercheurs, tous ceux qui veulent savoir ou savoir comment l'on sait. En second lieu, il publie le présent ouvrage, composé d'une série d'articles variant de quatre à cent pages, sans plan, et le plus souvent sans suite logique ni raccord, ce dont il s'excuse lui-même : il nous prévient fort honnêtement qu'il nous livre des notes écrites au jour le jour et qu'il a renoncé à garder plus longtemps en portefeuille par crainte de n'avoir jamais le temps nécessaire au travail de coordination dont tout le premier il sent l'importance.

L'ouvrage est donc nécessairement très inadéquat à son but. Ce défaut est surtout sensible dans l'introduction, qui présente une sorte de vue d'ensemble. Elle traite de la substance, ou matière; de l'énergie ou force; de la loi et de la cause; du hasard et du miracle; enfin de,

l'évidence et de la certitude. Il y a dans toutes ces notions beaucoup de désordre et de confusion. Leur rapport est marqué en termes très vagues : « Il faut faire intervenir la Loi dans la causalité. » Cette idée de loi reste elle-même bien flottante. Il ne prend le mot, dit-il, qu'au sens des physiciens ; et néanmoins il lui donne une signification réaliste et quasi platonicienne dont il tire de singulières conséquences : par exemple, que nos lois actuelles, n'étant qu'approchées, ne sont pas l'expression des véritables *lois naturelles* (15) et que le monde tout entier doit pouvoir se ramener à une *Loi unique*, dont les lois particulières sont des valeurs simplifiées par l'élimination de termes négligeables (11-14). — La même indétermination se retrouve dans la théorie de la causalité, présentée tantôt comme une hypothèse que l'expérience tend à nous faire admettre (19), tantôt au contraire comme une limite schématique, posée *a priori*, et dont l'expérience s'écarte plus ou moins (21-22). Cette seconde conception, dont j'ai autrefois développé ici même les principales conséquences, et la relation au théorème de la conservation de l'énergie, est d'ailleurs celle qui se retrouve dans le corps de l'ouvrage (186). Elle me parait être la seule exacte ; et par conséquent les principes mêmes sur lesquels elle s'appuie : identité et intelligibilité, auraient dû figurer en tête de cet ouvrage, au lieu et place des formules mathématiques de l'énergie, qui d'une part contiennent une grande part d'hypothèse, et de l'autre, n'en sont que des corollaires. La biologie, pour le moment, s'en passe très bien, en s'appuyant directement sur le principe même, comme le met en pleine lumière l'excellente *Introduction* de Claude Bernard. — On peut trouver une bonne exposition de cette dépendance, et du parallélisme entre la conservation de la masse et celle de l'énergie, dans la *Quadruple Racine* de Schopenhauer, ou dans le traité de Kant sur les *Principes métaphysiques de la science de la nature*.

Au reste, il y a beaucoup moins d'objections à faire sur le reste de l'ouvrage, qui se tient en des régions moins élevées, où l'organisation rigoureuse est encore moins nécessaire. La théorie de la méthode hypothétique est juste, mais les points essentiels en sont très inégalement traités : M. F. consacre plus des trois quarts de cet article à développer *un* exemple très intéressant, celui même de la conservation de l'énergie, où il fait rentrer la théorie générale des accumulateurs, vivants et non vivants ; et celle du pouvoir d'amorce, très ingénieusement généralisée. Il en est de même de l'article suivant, consacré à l'explication par la formule *comme si* : un seul des exemples, l'identité de la fécondation sexuelle et de la nutrition, développé avec prédilection et jusque dans le dernier détail, n'occupe pas moins de trente-cinq pages. Toutes ces observations sont à lire ; elles sont d'un esprit actif, inventeur, remarquablement doué pour les analogies. Mais ce qui nous manque n'est pas cela. Dans un style qui rappelle parfois Bacon, M. F... nous donne une *Sylva sylvarum* : c'est un *Organon* qu'il nous faisait espérer et dont nous aurions vraiment besoin.

Il s'en approche beaucoup plus dans les deux excellents articles qui suivent. Sous deux titres différents : « Cause et effet; — Pour instituer les expériences, pour tirer les conclusions; » ils contiennent une série de remarques très justes, et bien nécessaires à méditer pour les philosophes, sur les applications du principe de causalité. M. F. montre fort bien que physiquement on ne peut dire ni que la même cause produit le même effet, ni que le même effet est produit par la même cause, ni que l'intensité de l'effet est proportionnelle à celle de la cause. Il en arrive donc, comme on ne peut l'éviter dès qu'on serre un peu les faits, à constater que les fameuses méthodes de Stuart Mill ne sont pas des instruments sérieux de laboratoire (226-234). Il le dit avec une grande réserve, pour ne pas se mettre en contradiction avec les logiciens (218, *note*); mais peut-être s'exagère-t-il le respect des philosophes pour Mill : je me permettrai de rappeler que tous ceux qui traitent de philosophie des sciences n'acceptent pas les quatre règles de la *Logique* pour base de la méthode expérimentale.

Il y a moins de vigueur dans la classification des instruments scientifiques, trop descriptive, trop éloignée des principes généraux. Ici encore, c'est l'ordre qui fait défaut. A la suite viennent une série de « notes détachées » qui remplissent le derniers tiers de l'ouvrage. Des pensées ou de courtes dissertations ne peuvent s'analyser. Quelques-unes sont même plutôt littéraires : « Ce qu'on dit et ce qu'on ne dit pas. — Ce que dit la science et ce qu'on lui fait dire. — Ce qu'on connait et ce dont on parle. » D'autres sont vraiment d'excellentes règles de méthode, et formeraient un bon signalement des principales erreurs qu'engendre dans les sciences la certitude morale : précipitation, prévention, influence de la manière de poser les questions; pouvoir propre des mots et de l'affirmation, auquel se rattache ce que l'auteur nomme spirituellement le *paganisme scientifique*; principes absurdes que l'on applique inconsciemment et qu'on n'oserait énoncer : « Ce qui n'a pas encore été fait est impossible; le fait qui a reçu une explication fausse est faux lui-même; tout ce qui est naturel est bon »; et tant d'autres de même espèce. A vrai dire, ce sujet est déjà un peu battu. Mais la vérité est toujours bonne à faire entendre, tant qu'il y aura des gens pour ne pas la reconnaître ou pour ne pas la pratiquer.

Tel quel, ce livre contient visiblement des matériaux utilisables, quelques-uns même de réelle valeur pour le grand ouvrage de philosophie scientifique qu'il faudrait exécuter. M. Favre a marqué par le titre même qu'il ne voulait pas faire davantage; il ajoute modestement qu'il s'est proposé surtout de rappeler l'attention sur une question urgente, et d'y provoquer les travaux des gens compétents (XVII). Il a donc largement atteint son but, si même il n'a pas fait plus; car dès à présent son ouvrage peut être utile au professeur, par la richesse des exemples qu'il contient, et qui sont très propres à illustrer un cours de méthodologie; il serait une excellente lecture pour tous les gens qui tranchent au nom de la science, en la connaissant de troisième main; il

pourrait même être fort bon pour certains savants, d'esprit un peu étroit, si le manque d'ordre n'affaiblissait pas trop l'autorité de ce qu'il contient de solide. Enfin, l'on peut légitimement espérer que cette construction provisoire, mais généralement ingénieuse et de bonne qualité, servira l'œuvre de communication et d'entente qui doit réunir synthétiquement la science et la philosophie. La chose est capitale; car si cette œuvre ne se fait pas, elles y périront toutes deux, l'une d'inanition et l'autre de décomposition.

ANDRÉ LALANDE.

G. Trumbell Ladd, PHILOSOPHY OF KNOWLEDGE, AN INQUIRY INTO THE NATURE, LIMITS AND VALIDITY OF HUMAN COGNITIVE FACULTY; un vol. in-8, XV-609 p. New-York, Charles Scribner's Sons, 1896.

M. Ladd est un des philosophes les plus distingués des Etats-Unis d'Amérique. Il a publié déjà une dizaine d'ouvrages de psychologie, de psychologie physiologique et d'exégèse biblique. Son nouveau livre, dans lequel il renvoie souvent à ceux-là, contient une théorie de la connaissance, « affectueusement et respectueusement dédiée à ceux qui, par une recherche sérieuse et prolongée, aspirent, bien que sceptiques, à s'approcher de la vérité. » Il est fort agréable à lire, très varié, d'un tour souvent familier et quelquefois lyrique, rempli de citations où les plus beaux vers anglais, allemands, et même indiens ou chinois, trouvent naturellement leur place, très propre enfin à faire sur ceux à qui il s'adresse, et sur d'autres aussi, une vive impression. L'érudition de l'auteur contribue beaucoup à cette variété et à cet agrément. Il est au courant des derniers progrès de la science, et il ne s'en exagère pas la portée ; les rayons Roentgen ne l'étonnent pas plus qu'il ne faut (p. 445); il connaît, et il la trouve naïve (p. 218), la métaphysique des physiciens qui réalisent si facilement des entités; il est habitué aux contradictions des savants (p. 372), qui raillent si volontiers les hypothèses des philosophes, et ne se font pas faute d'en forger eux-mêmes de tout aussi saugrenues ; il sait très bien que les vérités mathématiques, enfin, dont on fait tant d'état, « valent seulement dans le cas où certaines conditions présupposées restent remplies, et où l'on ne considère les choses qu'au point de vue de la quantité et de leurs rapports quantitatifs » (p. 441), de telle sorte que l'esprit, s'il passe sans ménagements de ces abstractions à l'appréciation du concret, risque fort d'être faussé. Mais il n'oublie pas que les sceptiques et les agnostiques dont il tente la conversion, s'ils doutent de tout ou ne savent rien, n'ont qu'à presser un bouton (p. 336) pour éclairer leur cabinet ou pour avertir un ami qu'ils désirent, sans qu'il ait à se déranger, s'entretenir avec lui, et son livre y gagne une physionomie toute moderne.

En philosophie, M. Ladd n'est pas moins bien renseigné. Il consacre deux chapitres, le deuxième et le troisième, à présenter depuis l'anti-

quité jusqu'à nos jours, l'histoire des *opinions* relatives au problème qui le préoccupe. Son livre est naturellement rempli d'allusions à la théorie de la connaissance de Kant, dont il se déclare à la fois le disciple et l'adversaire, et aux doctrines de ses successeurs. Il lui arrive très souvent de les soumettre à une discussion en règle, et celle, en particulier, qu'il soutient contre l'auteur du traité *Appearance and Reality*, M. Bradley, forme une sorte de hors-d'œuvre plein d'intérêt. Mais, chose singulière, on pourrait soupçonner le savant professeur de n'être pas tout à fait impartial. Dans sa revue historique, il ne peut pas se dispenser de nommer Descartes; mais il le trouve, comme philosophe, très inférieur à saint Augustin, et peut s'en faut qu'il ne voie en lui qu'un mathématicien de génie; on lui accordera qu'il l'a été avant tout, et même par dessus tout; est-ce une raison pour méconnaître la profonde originalité de la méthode, sinon de la doctrine cartésienne? Et alors qu'il cite un très grand nombre de philosophes anglais ou allemands, il ne nomme plus aucun autre écrivain de notre pays, à l'exception toutefois de Fénelon et de M. Nourisson; encore ne les fait-il paraître que pour recueillir leurs témoignagnes contre le même Descartes en faveur de l'évêque d'Hippone. Est-ce ignorance de notre langue? C'est peu probable, car nous avons certainement affaire à un polyglotte fort distingué, bien que certains emprunts d'une correction douteuse, comme « hors du combat » (passim) et « grand passion » (p. 165), nous inquiètent un peu; mais ce sont, sans doute, de simples fautes d'impression. Il reconnaît d'ailleurs, dans la Préface (p. VIII), qu'il doit à tel ou tel philosophe français quelques suggestions utiles. On aimerait, ne fût-ce que pour la satisfaction de savoir où nous en sommes de nos exportations en Amérique, à trouver ici des noms qui ne seraient pas déplacés à côté de ceux de Lotze, Wundt, Paulsen, Riehl, etc., pour ne parler que des Allemands, et qui se présentent d'eux-mêmes à l'esprit, quand on voit, d'un côté, l'auteur annoncer qu'il va recourir à l'analyse réflexive (p. 17), et aboutir, d'autre part, à des conclusions peu différentes, en somme, de celles des *Essais de critique générale*. Est-ce que, s'il les avait fait connaître, M. Ladd aurait dû renoncer à présenter modestement son œuvre comme celle d'un simple pionnier, *a pioneer work*?

Et, en réalité, son livre est plus remarquable par les détails d'exécution que par la nouveauté du problème et l'originalité des solutions adoptées. Il s'est proposé, à son tour, « de critiquer la connaissance, pour en déterminer la nature et l'origine, en tant qu'elle implique une réalité, d'en établir la valeur, en montrant les sources des erreurs et des demi-vérités » (p. 27). C'est donc, pour employer le mot grec adopté par les Anglais, un traité d'*épistémologie*, considérée comme distincte à la fois de la psychologie descriptive, qui n'en est qu'une préparation, de la logique qui traite seulement de la forme de la pensée, et de la métaphysique que la théorie de la connaissance prépare, à moins qu'elle ne la condamne. L'objet en est le fait de connaître; le but, la certitude.

Mais depuis Kant surtout, malgré la floraison éphémère de tant de systèmes de métaphysique, et en dépit de quelques railleries de Hégel et de Lotze (p. 16), cette critique de la « faculté cognitive » n'a pas cessé d'être à l'ordre du jour. Conduite avec une rigueur parfaite et suivie jusque dans ses dernières conséquences, elle constituerait la philosophie même, et de la philosophie ainsi constituée, de la philosophie proprement dite, elle ferait la plus positive des sciences. Mais il faudrait, pour cela, partir de faits certains et n'en déduire que ce qui peut en être déduit en toute évidence, sans égard aux préjugés ou aux opinions reçues. Or, si M. Ladd commence bien, il ne tarde pas, soit par insuffisance d'analyse, soit par quelque parti pris inconscient ou avoué, à retomber dans les chemins battus.

Qu'on en juge plutôt. Il déclare dès le début (p. 5), et avec raison, que le fait qui doit servir de point de départ est le fait même de connaître. Mais dans sa préoccupation d'éviter l'erreur qu'il reproche (p. 518) d'une manière assez plaisante et avec justesse à Kant, d'avoir construit comme une merveilleuse pièce de mécanique son entendement, dont on ne sait ni comment il peut se tromper, ni surtout comment il pourrait saisir la moindre parcelle de vérité, et avec l'intention de proposer, au contraire, une théorie vivante, qui réponde exactement au réel, il a été bientôt conduit à négliger les distinctions nécessaires. Il voit très bien que la connaissance la plus simple est « trans-subjective », en d'autres termes, qu'elle implique déjà quelque chose d'objectif; mais il le constate et l'affirme sans montrer par une étude particulière de l'*idée* que cette objectivité résulte de la nature même de cet élément de tout savoir; et que dire d'une théorie de la connaissance où manque précisément une analyse exacte de l'idée? Bien plus, M. Ladd craindrait, semble-t-il, de se perdre dans des abstractions s'il étudiait l'idée à part, et même s'il la considérait comme un fait distinct en elle-même. Ce qu'il regarde comme primitivement donné, comme défiant toute discussion, c'est l'unité du moi : connaître, c'est à la fois penser, sentir et vouloir. Il donne d'ailleurs, sur les rapports de la pensée avec le sentiment et la volonté (pp. 160-193) les indications les plus intéressantes et les plus justes, à la condition toutefois qu'on n'aille pas avec lui jusqu'à confondre deux termes qui, en réalité, s'opposent en nous comme sujet et objet. Ce moi, que tant de profonds et sincères esprits ont désespéré de saisir dans la diversité des phénomènes dont il n'est que le processus, et qui existe seulement par l'idée que nous en avons, il le connaît d'une connaissance immédiate, certaine, et la connaissance qu'il en a devient pour lui le type de la connaissance à acquérir et des choses et de Dieu : « Une vraie et pleine connaissance du moi est la condition première d'une connaissance assurée et toujours accrue de tout être » (p. 361). Et l'on pourrait indéfiniment multiplier les citations. L'ouvrage se termine, dans le même ordre d'idées, sur cette formule : « La connaissance est relative; mais elle

est en elle-même l'établissement d'une relation entre le Révélateur, le Moi Absolu, et le Moi à qui s'adresse la révélation » (p. 609).

Ainsi se détermine le cadre dans lequel se développe cette théorie de la connaissance. Il est aisé de voir à quelle métaphysique conduit l'épistémologie qui, dans le fait même de connaître, découvre la notion complète du moi, d'une réalité, d'une substance, et voit dans la connaissance des choses extérieures celle d'êtres analogues à nous-mêmes : « car, tandis que la connaissance du moi peut pénétrer par intuition jusqu'au cœur même de la réalité, la connaissance des choses n'est qu'une interprétation analogique de leur manière d'être apparente en termes d'une nature réelle correspondant, par ses caractères essentiels, à la nôtre » (p. 227). M. Ladd, du moins pour ce qui concerne le moi, est donc revenu « en arrière de Kant, *back to Kant* », suivant la formule à la mode, et s'il ne partage pas les illusions des physiciens sur les choses extérieures, il pense avoir trouvé l'explication de la croyance commune en leur réalité objective dans l'analogie que nous sommes si facilement portés à découvrir entre leur nature et la nôtre. C'est particulièrement leur refus, si l'on peut ainsi parler, de se soumettre à nos volontés, qui fait voir en elles aussi une volonté, pour ainsi dire, et n'est-ce pas le postulat du principe de raison suffisante d'assimiler l'être à un vouloir (p. 321)?

Eh bien, cette théorie, si elle a des chances sérieuses de plaire à l'homme de simple bon sens, *the plain man*, dont il faut se garder, paraît-il, de troubler le jugement, et nous dirions même aux enfants, qui accusent si volontiers de méchanceté la table où ils se sont heurtés, a le grand tort de venir trop tard, après les analyses de Berkeley, de Hume, de Condillac, et surtout après « le coup de tonnerre » (p. 24) de la critique kantienne. S'il est une vérité sur laquelle tous les philosophes dignes de ce nom, et quelle que soit encore la diversité des écoles, s'accordent aujourd'hui, c'est que nous ne connaissons en nous et hors de nous que des phénomènes. Or le problème capital est précisément d'expliquer comment, avec ces seuls matériaux, nous faisons le monde dont nous sommes nous-mêmes une partie. Cette explication ne sera, il est vrai, valable qu'autant qu'elle rendra compte en même temps de la confiance avec laquelle justement l'homme de simple bon sens accueille ce qu'on appelle à tort ou à raison les données de ses sens et de sa conscience, et, à ce point de vue, M. Ladd fait bien de la prendre quelquefois pour juge. Il est certain que plusieurs des doctrines dont il esquisse en passant la réfutation, entraîneraient un divorce irrémédiable entre la pensée vulgaire et la pensée philosophique; on peut y voir, je crois, leur condamnation. Mais la conciliation de ces deux formes, ou plutôt de ces deux degrés de la pensée humaine, n'exige pas le sacrifice des progrès accomplis depuis trois siècles. On l'obtiendra plutôt en faisant un pas de plus, en reconnaissant la loi vraiment *a priori* qui préside à cette transformation, pour notre connaissance, des idées, des senti-

ments et des résolutions en un moi, et des sensations en des êtres extérieurs à nous, avec la subdivision facilement explicable d'autres mois ou d'autres esprits et de choses proprement dites. L'homme de simple bon sens sera justifié, par cela seul que tout se passe, en effet, *comme si* ce monde était composé de vraies substances, spirituelles et matérielles. Le philosophe, de son côté, se dégageant du souci de dresser des listes de catégories ou de principes plus ou moins hypothétiques, pénètrera, sans pour cela la détruire ou s'en affranchir, l'illusion dont cette loi est à la fois la cause et le remède, et s'élèvera à une conception de l'ensemble des choses dont le moindre mérite ne sera pas de concilier ce que contiennent de bon toutes les doctrines. Mais il y gagnera surtout de parvenir à la distinction qu'il faut faire entre ce qui, donné dans l'expérience interne ou externe, est soumis à la connaissance sous la loi suprême de la pensée, et ce qui doit être conclu du fait même que cette loi existe. Alors, peut-être, saisirait-on enfin le vrai sens du dualisme et, avec l'impossibilité d'expliquer et même de comprendre, en toute rigueur, ce que nous connaissons le mieux, l'impossibilité de connaître, à proprement parler, ce qui seul se comprend de soi.

Mais, comme tant d'autres, M. Ladd est resté bien loin de ce point de vue. Il a mal compris le rôle du principe d'identité dans la connaissance et il n'a pas pu en découvrir la véritable application en un monde où la relation apparaît comme « la mère des catégories », et où pas une chose n'est vraiment ce qu'elle est. Son livre, à le considérer en lui-même, n'en a pas moins les plus grands mérites; il est plein d'observations pénétrantes et d'idées élevées; il doit beaucoup de son attrait à l'inspiration des poètes, et quelque chose aussi de ses faiblesses; car les poètes, si je ne me trompe, font souvent payer cher à la philosophie les emprunts qu'elle leur fait; tel qu'il est, en un mot, il ne manquera pas de plaire, et l'auteur a raison de l'espérer, à ceux que leur ignorance ou leurs doutes ont lassés, qui n'ont ni la force ni même l'occasion de s'élever à la seule doctrine qui les en guérirait pour toujours, et qui, entre les choses et Dieu, ont encore le besoin de se sentir, dans toute la force du terme, comme en famille.

A. PENJON.

II. — Sociologie.

E. Durkheim. — L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE, 1 vol. in-8°, 563 p. Paris, Alcan.

M. Durkheim entreprend de nous donner tous les ans, avec l'aide d'un groupe de collaborateurs, une revue des principaux travaux sociologiques parus dans l'année, à quoi viendront se joindre quelques mémoires originaux. Le présent volume, qui inaugure la série, contient l'analyse de plus d'une centaine d'ouvrages, de nombreuses

notices sur des écrits de moindre étendue et s'ouvre par deux travaux personnels (quelques unes des analyses ont déjà presque l'étendue et l'importance d'articles originaux) : le premier, de M. Durkheim, nous explique la *Prohibition de l'inceste*; le second, de M. G. Simmel, étudie *Comment les formes sociales se maintiennent*.

Il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur l'utilité de l'entreprise de M. Durkheim; on l'en remerciera vivement. La littérature sociologique que, il y a seulement une vingtaine d'années, on aurait pu suivre sans trop de peine, a pris une telle extension qu'elle déborde les facultés et les loisirs du lecteur le plus assidu. Une revue bien faite de ces travaux, à la fois plus complète et moins disséminée qu'elle ne l'est dans des revues spéciales, d'ailleurs peu nombreuses, guidera utilement chaque travailleur dans le choix de ses lectures et pourra suppléer à celles qui n'ont pour lui qu'un intérêt secondaire. Ce service est particulièrement appréciable dans une science dont à la fois le champ est si vaste, les aspects si variés, et les éléments si intimement solidaires. On est dans l'impossibilité d'en posséder une connaissance intégrale, et en même temps dans la nécessité de ne rien ignorer absolument, puisque c'est ici que les connexions de faits sont les plus enchevêtrées et leurs répercussions le plus inattendues.

Cette complexité même aboutit à cette impression un peu décourageante, qui se dégage de ces 500 pages, et qui est bien l'indice du peu de maturité de la science sociale : que *tout est vrai*. Mais à tout prendre cette impression n'est-elle pas plus conforme au véritable esprit scientifique que l'*Einseitigkeit*, le simplisme, la disposition à n'assigner qu'une condition à un phénomène social et à ne reconnaître qu'un seul effet d'une cause déterminée?

Aussi M. Durkheim s'est-il bien gardé de vouloir faire une œuvre doctrinale et de transformer son *Année sociologique* en un manifeste d'école. Son but est d'abord, précisément, de fournir un aperçu de la richesse des matériaux déjà disponibles ou encore à recueillir, pour éviter aux sociologues la tentation de « dogmatiser ». Et nous l'en louerons d'autant plus volontiers que plusieurs paraissaient le croire assez disposé par tempérament aux constructions systématiques et aux affirmations absolues. Donc quelque place qu'il accorde à la philosophie sociologique, ce qu'il voudrait surtout encourager, ce sont les recherches spéciales, documentées de faits précis; c'est rapprocher la sociologie de l'histoire.

A plus forte raison n'a-t-il pas demandé à ses collaborateurs l'acceptation d'une formule sociologique quelconque; il lui a suffi qu'on admît l'existence de lois sociales, c'est-à-dire la possibilité même d'une sociologie. Cela n'exclut évidemment pas d'importantes divergences d'opinions quant au fond. Les vues de M. Bouglé, par exemple, favorables à une sociologie très psychologique et finaliste, s'écartent sensiblement de celles de M. Durkheim, qu'il a d'ailleurs critiquées naguère dans son étude sur les *Sciences sociales en Allemagne*.

L'intellectualisme de M. Lapie ne s'en éloigne pas moins, et M. Richard, étudiant le récent ouvrage de M. Durkheim lui-même sur le *Suicide*, réhabilite contre lui l'importance du facteur individuel dans les faits sociaux. De même, quoique peu favorable aux tendances de l'Anthropo-sociologie de MM. Ammon et de Lapouge, M. Durkheim, soucieux avant tout d'éclairer ses lecteurs, a confié à M. Muffang, qui partage leurs vues, l'exposé des travaux de cette école. Les uns et les autres ont réduit au minimum la polémique dans leur critique, la ramenant dans les justes limites où la discussion est indispensable à la mise en lumière et en valeur des idées exposées.

Mieux encore que tout le reste, le contraste même de deux mémoires qui ouvrent le volume témoigne de la libéralité d'esprit qui a présidé à l'œuvre. On trouvera plus loin un exposé de celui de M. Durkheim. Dans celle de M. Simmel sur la manière dont se conservent les formes sociales, l'auteur nous donne un spécimen de sa conception d'une sociologie toute *formelle*; il nous donnait naguère une exposition de cette idée dans la *Revue de métaphysique* et un récent article de M. Bouglé dans la *Revue de Paris* nous l'a également fait connaître. La sociologie aurait pour tâche, suivant cette conception, d'analyser en elles-mêmes, et indépendamment de leur contenu, les *formes* sociales, leurs conditions, leurs effets. « Ni la faim, ni l'amour, ni le travail, ni la religiosité, ni la technique, ni les produits intellectuels ne sont par eux-mêmes de nature sociale. Quoique la réciprocité d'action, l'union, l'opposition des hommes n'apparaisse jamais que comme la forme de quelque contenu concret, ce n'est cependant qu'en isolant cette forme par l'abstraction qu'on pourra constituer une science de la société, au sens étroit du mot ». Est donc proprement sociologique le système des relations où les phénomènes sociaux, quels qu'ils soient, entrent dans l'existence collective. En étudiant ici les différentes conditions de la *conservation* de ces formes, M. Simmel travaille donc, pour ainsi parler, sur une forme des formes, qui s'éloigne de deux degrés de la matière sociale. C'est dire que les idées mises en œuvre dans son travail sont d'une extrême généralité, et qu'à moins de revêtir une forme systématique qui est loin d'être ici réalisée, elles ne pourront guère avoir même une originalité bien marquée. Malgré quelques intéressantes indications qu'un plus ample développement aurait permis de mieux mettre en valeur, nous ne trouvons rien de bien neuf dans ces observations sur le rôle que peuvent exercer l'éducation et l'hérédité, le pouvoir absolu, l'aristocratie, le régime démocratique, la formation des organes sociaux distincts et des corps constitués, le conservatisme ou la souplesse d'adaptation sur le maintien des formes sociales. Au reste M. Simmel n'a eu la prétention que de fournir une indication de ce qu'on pourrait faire dans la voie qu'il assigne à la sociologie.

Nous venons de voir comment et avec quelle largeur M. Durkheim avait compris l'organisation de sa publication du côté philosophique.

Restait à délimiter les bornes de la sociologie du côté de l'histoire. La tâche était peut-être plus délicate, tant en raison de la multiplicité infinie des travaux spéciaux d'érudition que des exigences mêmes de M. Durkheim en matière de documentation historique. Il a cru pouvoir retenir seulement toutes les études, mêmes les plus spéciales ayant trait à « des faits susceptibles d'être, dans un avenir suffisamment prochain, incorporés à la science, c'est-à-dire susceptibles d'entrer dans des comparaisons ». Si cette détermination est un peu vague, plus précise en revanche est l'exclusion de « tous les travaux où le rôle des individualités historiques est l'objet principal de la recherche ». La distinction est en somme parfaitement justifiée en principe, quoique souvent délicate en fait, entre les travaux de pure histoire et les travaux sociologiques. Aucune science n'a pour matière des *événements*, et ce qu'on y appelle un *fait* n'a jamais le caractère d'une chose qui se *raconte*.

C'est pourquoi on ne saurait dire avec Fustel de Coulanges que la vraie sociologie, ce soit l'histoire; la correction même de M. Durkheim, qui accepte cette formule comme une vérité incontestable, « à condition que l'histoire soit faite sociologiquement », paraîtra bien insuffisante et semble rester au-dessous de sa véritable pensée : car c'est certainement pour lui l'histoire qui est l'instrument de la sociologie et non inversement. L'événement, comme tel, reste toujours en dehors de la science, et l'histoire n'est pas plus sociologie que les tracés d'un météorographe ne sont une vérité météorologique.

Il y a un point que j'aurais voulu voir M. Durkheim examiner : c'est la délimitation de la sociologie du côté de la pratique. La question ne semble pas exister à ses yeux. C'est pourtant celle qu'une grande majorité de lecteurs, mettons, si l'on veut, que ce soient les profanes, ne manqueront pas de se poser. Plus d'un même, qui n'est pas profane, par exemple M. Bernès, estime que la constante union de la connaissance et de la pratique est la caractéristique essentielle de la sociologie. M. Lapie, analysant son ouvrage, repousse cette confusion, et l'on sait que M. Simmel a combattu l'idée même d'une science *normative*. De fait tout ce qui concerne la morale proprement dite, la politique, la réorganisation économique, etc., paraît avoir été exclu. Il n'eût pas été mauvais que ce point de vue fût expressément indiqué et expliqué, car enfin les applications d'une science en sont un complément assez naturel et plus encore en sociologie que partout ailleurs, puisqu'ici l'homme est à la fois la fin et l'instrument. Peut-être eût-on été moins exclusif, ou tout au moins plus disposé à s'expliquer, si l'on avait été plus près d'avouer que les idées peuvent être des forces, et que les aspirations d'aujourd'hui contribuent à faire l'histoire de demain. Je regretterai donc, tout d'abord à ce point de vue, mais aussi au point de vue de la documentation même, de ne pas trouver au moins une mention bibliographique des nombreuses publications statistiques et démographiques fournies annuellement, soit par les gouvernements,

soit par les corps savants en Europe et en Amérique. Ce n'est pas seulement à la politique pratique qu'elles rendent service, mais aussi à la sociologie même; l'auteur du beau volume sur le *Suicide* serait le dernier à le méconnaître. Le caractère officiel même de ces publications, qui en écarte toute réclame, les laisse passer trop inaperçues. Elles s'entassent dans des archives et le public les ignore.

En ce qui concerne le plan suivi [1], quoi qu'il n'y ait peut-être pas lieu d'y attacher une importance doctrinale, on devra remarquer la priorité accordée à la religion, comme on remarquerait celle qu'une certaine école n'aurait pas manqué de conférer à l'Économie; celle-ci au contraire est placée ici à l'arrière plan. La religion est en effet pour M. Durkheim le phénomène social par excellence; c'est sous cette forme que se manifeste le plus primitivement toute action ou toute pensée collective. L'idée de la divinité est l'aspect sous lequel l'individu aperçoit à l'origine la puissance sociale impersonnelle qui le dépasse.

∴

C'est encore en effet le même principe que domine la très curieuse étude de M. Durkheim sur une question qu'on ne se pose guère et dont on n'aperçoit pas facilement, quand on se la pose, de solution satisfaisante : la prohibition de l'inceste. Voici celle qu'il nous propose dans ce travail, dont on louera tout d'abord l'originalité, la fermeté d'allures et la netteté de plan.

Si nous essayons de remonter à l'origine des restrictions apportées aux rapports des sexes, nous sommes conduits à les rattacher à la plus générale et à la plus primitive, *l'exogamie*, qui interdit toute union entre les membres d'un même *clan*. Le clan, qui ne doit pas être confondu avec la *tribu*, se définit par la communauté du *totem*, et c'est entre porteurs d'un même totem que le mariage est interdit. C'est ce

1. On aimera à connaître cette classification des matières sociologiques ainsi que le nom des principaux collaborateurs de Durkheim. Voici donc ce plan : — I. *Sociologie générale*, par M. Bouglé, avec une introduction du même : 1° S. philosophique; 2° S. Biologique; 3° S. Psychologique et Spécifique. — II. *Sociologie religieuse*. 1° Traités généraux, philosophie, méthode, par M. Mauss. 2° Religions primitives en général. 3° Culte domestique. 4° Croyances et pratiques concernant les morts. 5° Cultes populaires. 6° Le rituel, par le même. 7° Mythes par MM. Mauss et Aubert. — 8° Organisation du culte, monachisme. — III. *Sociologie morale et juridique*. 1° Théories générales sur le droit et la morale par M. Lapie. 2° Études objectives sur les mœurs (id.). 3° La famille par M. Durkheim. 4° Le mariage (id.). 5° La peine (id.). 6° L'organisation sociale (id.) 7° Le droit de propriété par M. Lévy. 8° Divers, par les mêmes. — IV. *Sociologie criminelle* par M. Richard. 1°. La statistique morale. 2°. L'Anthropologie criminelle. — V *Sociologie économique*. 1° Théories économiques par M. Simiand. 2° Les groupements professionnels, par M. Milhaud. 3° Histoire du travail. Évolution commerciale (id). — VI *Divers*. 1° L'Anthropo-sociologie par M. Muffang. 2° La socio-géographie, par M. Durkheim. 3° Démographie par MM. Fauconnet et Parodi.

qui explique à la fois certains cas d'endogamie apparente (car la tribu peut renfermer plusieurs clans), et certaines complications singulières de l'interdiction du mariage entre certaines classes de clans même différents, prohibitions dont M. Durkheim analyse très curieusement les conditions et les raisons pour confirmer son interprétation de l'exogamie.

A quelles causes attribuer maintenant l'exogamie ainsi définie? L'auteur écarte toute explication tirée des inconvénients de la consanguinité dans les unions, aussi bien que celles qu'on emprunterait à des raisons sociales plus générales telles que les habitudes guerrières, l'infanticide, l'organisation économique. D'abord ces raisons seraient insuffisantes, ou controuvées, puis ces conséquences des unions prohibées seraient trop problématiques ou trop peu visibles pour avoir suscité la prohibition chez les primitifs; mais surtout, l'exogamie ainsi pratiquée n'empêcherait nullement des mariages entre consanguins très proches; par exemple la filiation étant utérine et l'enfant suivant le totem maternel, l'union s'est souvent trouvée permise entre frère et sœur de père.

Puisque l'exogamie se rapporte aux limites du clan et que celui-ci est défini par le totem, M. Durkheim est naturellement amené à chercher dans les croyances totémiques la raison des prohibitions sexuelles. Comme d'autre part toutes les prohibitions primitives prenaient la forme du *tabou* (ainsi que l'enseigne également M. Byron Jevons), le problème revient à se demander comment les femmes ont pu être tabouées pour les hommes d'un même totem. M. Durkheim rattache ce tabou à l'horreur religieuse qu'aurait inspiré le sang et qui aurait conduit à considérer la femme comme impure, en raison du sang qu'elle répand aux époques ou à l'accouchement. Mais pourquoi le sang est-il *tabou*? Parce qu'il est considéré comme le fluide vital même, infusé à la race par l'être totémique, ancêtre reconnu par le clan; de même il est défendu de manger la chair de l'animal dont le nom est celui du totem, de même il est défendu parfois de prononcer le nom du dieu; respect, crainte, horreur, ces sentiments se rapprochent jusqu'à se confondre. Mais pourquoi cette horreur du sang est-elle limitée au clan? Justement parce que le sang du totem ne peut être *tabou* que pour les membres du clan qui reconnaît ce totem. Le sang étranger ne saurait motiver le même respect. Ainsi s'expliquerait finalement l'exogamie.

A son tour l'exogamie a été l'origine du sentiment que nous avons d'une sorte d'opposition entre le lien familial et les relations sexuelles, opposition qui est la forme la plus marquée de l'antithèse entre la passion et le devoir. Mais si notre conception de la famille nous parait ainsi être la raison essentielle qui condamne l'inceste comme une cause radicale de dissolution des liens moraux de la famille, primitivement, c'est au contraire cette conception de la famille qui est un effet des prohibitions de l'antique exogamie. « ... Si les peuples ont

maintenant une raison nouvelle pour s'opposer aux mariages entre proches, cette raison est en réalité une résultante de la réglementation qu'elle justifie. Elle en est un effet, avant d'en être une cause. Elle peut donc bien expliquer comment la règle s'est maintenue, non comment elle est née » (p. 67).

Nous ne saurions entrer dans une discussion de cette théorie. Sous la forme un peu brusque que nous avons été réduit à leur donner, ces explications ne seront pas sans étonner; mais il faut reconnaître qu'appuyée, comme elle l'est chez l'auteur, d'un nombre respectable de faits et conduite avec une remarquable sûreté de main, sa démonstration ne manque pas de force. Il y paraît manquer cependant quelques chaînons. L'universalité du système totémique est postulée; est-elle bien établie? En saisit-on partout d'incontestables traces, en particulier aux origines des peuples aryens (cf. Mauss, p. 215). M. Durkheim lui-même nous cite des exemples de peuples ayant admis l'inceste à une époque historique (p. 38). Si, depuis cette époque, ces peuples sont arrivés à le condamner comme les autres et non moins radicalement, sans que le moindre totémisme puisse être mis en cause, c'est donc qu'ils y ont été amenés par une autre voie. Que devient alors la théorie, et peut-on trouver la base d'une démonstration qui se présente comme absolument générale, dans des exemples de croyances totémiques exclusivement empruntés aux races océaniennes ou peaux-rouges?

Mais sans critiquer le détail des prémisses sur lesquelles M. Durkheim fonde sa conclusion, il me paraît surtout nécessaire d'insister sur le caractère de la démonstration. Elle est, on l'a reconnu, essentiellement psychologique. Nous étions habitués à voir M. Durkheim repousser toute explication sociologique tirée des idées que les hommes se font de leurs propres actes et de leurs propres fins. Or que faut-il ici, sinon d'accepter pour le passé ce genre d'explication qu'il refuse pour le présent? Les institutions sociales existantes, pense-t-il, dont nous ne voyons pas les origines, nous amènent à découvrir de nouvelles raisons, et même à en inventer d'illusoires, qui puissent en justifier le maintien. Cela est fort possible et un tel processus psychosocial se produit fréquemment en effet. Mais alors il a dû en être également ainsi autrefois. Si les raisons que nous nous donnons à nous-même pour comprendre la prohibition de l'inceste ont été découvertes après coup dans l'institution déjà établie de la famille, à plus forte raison les conceptions totémiques, le tabou du sang et des femmes ont dû être suscités par l'existence du clan et la pratique de l'exogamie. Quel privilège auraient à cet égard les imaginations plus ou moins saugrenues du sauvage sur les conceptions plus réfléchies et plus objectives du civilisé? Qu'on nous permette, pour mieux nous faire comprendre, de supposer un Durkheim australien, un peu libre-penseur dans son monde, et raisonnant sur son milieu social suivant les mêmes principes. Il écrirait lui aussi, sans doute (cf. p. 67 et suiv.) :

« Si nous avons maintenant, dans la croyance au totem, et dans la conviction que le sang et par suite les femmes de notre totem sont tabou, *une raison nouvelle* pour nous opposer aux unions entre gens du même clan, *cette raison est en réalité une résultante de la réglementation qu'elle justifie. Elle est un effet avant d'être une cause.* Nous n'avons pu croire au totem que parce que les clans étaient déjà organisés, et nous n'avons été amenés à croire que nos femmes étaient tabou pour les hommes de notre clan que parce que l'exogamie était déjà instituée. Le totem, le tabou du sang, ce ne sont là que les formes sous lesquelles nous envisageons une réalité existante pour nous l'expliquer à nous-mêmes. *Ils peuvent donc bien expliquer comment la règle s'est maintenue, non comment elle est née.*

« Mon éminent homonyme français parle constamment du totem et du tabou comme si c'étaient des réalités capables de produire des effets par eux-mêmes. Cependant je crois pouvoir me risquer à dire que ce sont là de simples idées qui sont pour nous la formule d'une réalité inaperçue; tout au moins, même si ces idées sont vraies, faut-il reconnaître qu'elles n'ont été découvertes qu'à la faveur des institutions mêmes qu'on leur attribue. Comme l'indique très bien M. Grosse (analysé p. 322 par M. Durkheim), le totémisme a dû naître précisément de la nécessité de consacrer l'interdiction des mariages incestueux[1] dont nous avons horreur; il ne saurait donc expliquer cette interdiction, qui en est la raison d'être, ni cette horreur dont il est le produit. »

Ainsi, en appliquant à la lettre le mode de raisonnement de M. Durkheim, l'Australien arriverait à démontrer illusoires les explications mêmes que M. Durkheim nous donne comme les explications vraies. Tandis que dans sa *Division du travail*, il refusait d'expliquer une évolution économique par la vue ou le sentiment plus ou moins vifs de ses effets *réels*, c'est-à-dire, en somme, par des raisons *vraies*, parce que ces raisons auraient été des idées auxquelles les hommes n'avaient pu s'élever, il en vient ici à expliquer une conception morale et une institution correspondante par des idées encore, mais par des idées *fausses*. Il écrit qu'un sentiment comme l'horreur de l'inceste « est trop général pour qu'on puisse y voir un phénomène morbide dû

1. On remarquera combien est attaquable un raisonnement que M. Durkheim croit décisif : que l'exogamie n'aurait pu être instituée *pour* éviter les mariages consanguins, puisque telle qu'elle était organisée, sur les bases totémiques, elle n'empêchait pas toute union entre proches. Mais elle en empêchait au moins un très grand nombre, et de ce qu'un but n'est pas *parfaitement* atteint, en résulte-t-il qu'il n'ait *nullemement* été visé? La difficulté même qu'éprouve l'homme de science et particulièrement le sociologue à découvrir une formule qui puisse convenir à tous les cas observés, ne met-elle pas assez en évidence la difficulté semblable de l'homme d'action à définir l'institution qui remplira dans tous les cas un but proposé? Raisonner comme le fait M. Durkheim, c'est attribuer à la finalité humaine une infaillibilité à laquelle elle ne saurait prétendre, surtout aux origines. C'est une forme de raisonnement que nous avons déjà rencontrée et critiquée chez M. Durkheim. V. *L'utilitarisme* (*Rev. de Métaphys.* 2e année, p. 454).

à je ne sais quelles aberrations mystiques »; et quand, pour éviter une telle explication pour le présent, il en vient à en chercher une qui ait un caractère *historique*, que fait-il d'autre que de fonder son explication sur les *aberrations mystiques* de nos ancêtres? Je suis très loin pour ma part de nier que les idées les plus chimériques ne puissent avoir des effets très réels. Mais à mon tour, je dirai que quand il s'agit d'une institution aussi générale que celle qui nous occupe, vers laquelle semblent converger les races les plus diverses, il faut bien qu'il y ait sous les *aberrations mystiques* quelques *causes réelles*, quelques influences inhérentes à la nature même des choses et de l'homme, et que ces illusions dont on a recouvert ces influences mal aperçues, mais *senties et subies* par les hommes, n'en sauraient être la complète explication. Ces illusions elles-mêmes ont besoin d'être expliquées. Lorsque, par exemple, M. Jevons (p. 164) explique par le totémisme les origines de domestication des animaux et la culture régulière des plantes, on se demande s'il ne commet pas une interversion analogue entre les causes et les effets.

A y regarder de près on peut donc trouver assez inattendue l'importance attachée à la religion par une sociologie qui se donnait essentiellement comme naturaliste, objective, non psychologique. Car, plus qu'aucune autre, l'idée religieuse, si elle a un caractère de généralité sociale, manque de base objective, et apparaît par conséquent comme devant être « un effet avant d'être une cause », comme une *réfraction, très variable* avec les races et les milieux, à travers l'esprit des hommes, des *conditions réelles* de la vie collective, qui doivent être l'objet véritable de la recherche sociologique. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de croire à priori, non plus qu'on ne le vérifie à posteriori, que les croyances par lesquelles ont passé les différents groupes humains pour arriver à coïncider dans l'interdiction de l'inceste ou dans toute autre analogue, aient été partout les mêmes. En tant que croyances sans objet empirique, elles ont plutôt produit des divergences que des concordances. Elles ne sont arrivées à l'accord que dans la mesure où elles devenaient *vraies*, c'est-à-dire approchaient davantage des *causes réelles*.

M. Durkheim nous aura causé cette surprise de nous obliger à être moins psychologue et presque plus fataliste que lui.

GUSTAVE BELOT.

Louis Legrand. — L'IDÉE DE PATRIE. — Un vol. in-8°, 335 pp., Hachette, édit.

Sous ce titre qui évoque un sujet particulièrement séduisant et complexe, M. L. publie un ouvrage important et opportun. L'auteur doit à ses expériences d'homme public et de diplomate, le sens du réel : ses travaux antérieurs l'ont familiarisé avec la méthode scientifique de l'historien affranchi de l'esprit de secte; enfin ses fermes con-

victions morales lui font un devoir de concilier l'idée de Patrie avec les exigences de l'éthique universelle. Aussi après avoir opposé l'insuffisance des publications où « l'idée de Patrie est exposée et discutée avec tous les développements qu'elle comporte », à la multitude des livres « où elle est contestée et travestie », entreprend-il de recueillir les principaux enseignements que nous offre l'histoire de l'antiquité (pp. 1-13) et des temps modernes (pp. 13-38) pour analyser ensuite l'idée de Patrie (pp. 38-87), la défendre contre les attaques des humanitaires (pp. 87-104) et des internationalistes (pp. 104-142), en préciser les rapports avec l'esprit religieux (pp. 142-161), en signaler les altérations (pp. 161-179), en montrer enfin l'utilité et la grandeur (pp. 179-194). Étudier les obligations qu'elle crée entre les compatriotes comme entre les diverses individualités nationales sans dissimuler certains conflits de devoirs aussi redoutables que délicats (pp. 196-268), déterminer aussi « la sphère d'action de l'éducation nationale » (pp. 268-281), soutenir que dans la mesure du possible l'avenir maintiendra le partage de l'humanité en nations indépendantes complétées par des ententes internationales et des arbitrages (pp. 281-306), jeter avant de conclure « un regard sur les dangers et les espérances de la patrie française » et en établir « les raisons d'être » (pp. 306-330), n'est-ce pas concevoir une « apologie de l'idée de Patrie en général » présentée « comme susceptible d'une démonstration rationnelle et digne par conséquent d'une adhésion convaincue », et faire en même temps œuvre « de piété filiale » envers la France dont la pensée, dont le culte inspirent tout ce travail ?

Ainsi apparait dans son esprit, son plan général et sa fin essentielle, ce vaste ouvrage dont quelques parties — celles d'introduction d'ailleurs, — sont plutôt esquissées qu'entièrement dessinées, mais dont l'ensemble, notamment dans ses assises fondamentales, est fermement édifié.

La manière de l'auteur n'est pas celle du psychologue positif, du sociologiste ou de l'anthropologiste, mais plutôt celle du politique et du moraliste, manière qui a sa valeur propre, qui est dans la tradition de notre pays où elle remplit un office essentiel quand elle est, comme nous le voyons en ce livre, utilisée avec talent.

Pour en donner quelque idée, résumons à grands traits la théorie de M. L. sur l'essence et la valeur du patriotisme : aussi bien est-ce l'objet principal de ses recherches. Si dans le XIe siècle existe déjà en France « un sentiment national qui tend à la fois à l'unité et à l'expansion », il faut, pour le trouver « dégagé de tout alliage », arriver à la Révolution française qui a pu « bouleverser de fond en comble et renouveler la notion de patrie sans la détruire, et même en la faisant émerger plus lumineuse et plus attachante. » On arrive ainsi à séparer le patriotisme des affinités de la race, qui ne précède ni ne produit la patrie, mais en est, au contraire, la conséquence et l'œuvre, — des similitudes de langue, de culte et même de culture, qui constituent

le fonds où il s'alimente mais non la source d'où il découle, comme le prouve, par exemple, l'existence si ancienne et si vivace de la nationalité suisse « d'autant plus curieuse qu'elle n'est cimentée par aucune identité de religion, de race ou de langue, ni même par une grande unité de gouvernement. »

L'idée de Patrie dérivant du concept d'obligations communes produisant un consensus d'aspirations sympathiques, « l'essence du patriotisme est un acte implicite mais réel et continu d'assentiment et d'amour ». Son universalité chez les peuples civilisés, sa force de résistance — que la règle monastique elle-même ne détruit pas, — sa nécessité, prouvent qu'il est naturel. Supprimez-le et vous faites disparaître l'originalité qui constitue le caractère, la fonction spéciale et par conséquent la raison d'être de chaque peuple, au grand détriment de l'humanité tout entière. De même, les arts et les sciences « cosmopolites par essence, gagnent en originalité et en intensité de rendement à se répartir entre des ateliers multiples et concurrents. » Enfin, « preuve éclatante des racines que ce grand sentiment projette au plus profond de notre nature », il arrive à provoquer l'immolation de la vie.

Comme tout ce qui est naturel, il est bienfaisant; « nul aiguillon n'a plus de prise sur les grandes âmes que l'ambition de grossir le contingent de la gloire nationale ». D'autre part, « si l'immolation de soi-même pour une idée est le plus haut degré de l'élévation morale, il n'y a rien de plus grand que l'esprit patriotique ». Enfin, comme « la meilleure façon d'aimer sa patrie est d'aimer, d'aider ses compatriotes », il pousse à créer et à entretenir ces institutions de bienfaisance et de prévoyance sociales qui sont dans la donnée même de la solidarité civique. Comment donc pourrait-on refuser au patriotisme « qui fortifie dans l'individu le sentiment de la dignité personnelle, et dans la nation celui de la sécurité, donne à l'initiative un aliment et un but, la qualité d'organe de la civilisation et de promoteur du progrès? »

Pourtant les internationalistes n'hésitent pas à le faire et quelques-unes de leurs théories ne sont que trop justes : ils ont raison de soutenir que « les peuples sont frères », de signaler « l'internationalisme pratique » de certaine finance, « le relâchement de l'esprit national », parmi les classes dirigeantes, la nécessité d'abaisser bien des barrières artificielles en multipliant les unions librement établies entre les États. Ils condamnent à bon droit les haines savamment entretenues, les égorgements en masse d'hommes injustement attaqués, « le régime inquiet, onéreux, qu'on a appelé le militarisme et qui consacre à la préparation des œuvres destructives le meilleur de l'activité et de la richesse de tous. »

Mais, ces concessions faites, ne voit-on pas que le remède est plus dangereux que le mal signalé? D'abord, si une doctrine politique doit être avant tout pratique, il faut que l'internationalisme abandonne les

vagues déclamations humanitaires, et précise le régime qu'il prépare à la future « société planétaire ». Comment organisera-t-on l'État humain? Sur le modèle de l'État confédéré? Alors on établira une confédération, une centralisation cosmopolite. Si elle est despotique, c'en est fait de la liberté des confédérés; si elle ne l'est pas, comment pourra-t-elle agir efficacement, étant donnée la portée considérable du rayon où devra s'étendre son action? « Comment empêchera-t-on que cette direction, qui aura son siège en un point particulier, n'ait ses préférences ou ses partis pris et ne subisse l'influence du milieu? » Et alors vous provoquez la révolte sous l'irrésistible pression du pouvoir dominateur ou vous imposez la paix du tombeau. Mais la paix qu'on subit n'est pas celle qui rend heureux; la paix qui écrase les initiatives n'est pas « celle qui réjouit les cœurs. Ce n'est même pas celle qui dure ».

Formera-t-on des groupes moyens? Leur existence artificielle sera provisoire. Reviendra-t-on par une sorte d'émiettement des nationalités existantes au type communal primitif redevenu l'idéal de certaines écoles? Cette régression fût-elle possible, nous ramènerait à la cité autonome, état social inférieur ayant pour conséquences nécessaires le régime des castes et de continuelles rivalités, perpétuant et multiplant ces guerres qu'on prétend au contraire détruire.

Aussi dès qu'on passe de la vague conception d'une fin d'ailleurs peu souhaitable à l'examen des moyens permettant de la réaliser, on se heurte à l'impossibilité d'organiser sous une forme durable, morale et favorable au progrès général, cet État humain qu'on prétend substituer aux diverses nationalités.

Dira-t-on que l'avenir — plus ingénieux — résoudra le problème pratique et que le présent aura rempli sa tâche en fondant la théorie et en créant les aspirations cosmopolites, bases du droit cosmopolite futur? Mais l'objection ne porte pas si la théorie repose sur une série d'erreurs et de malentendus. On signale des déviations trop connues du patriotisme dont les formes morbides produisent les désastres ordinaires [1], dépression des tendances opposées, exaspération des tendances connexes, obscurcissement de la raison et par conséquent de la conscience morale, aliénation plus ou moins durable des pouvoirs d'arrêt; quand on a ainsi confondu la passion et tous ses égarements avec l'inclination conforme à la nature, c'est-à-dire l'état pathologique avec l'état normal, il est facile de faire du patriotisme une inclination haineuse, égoïste et rapace poussant à tous les excès, justifiés ensuite au nom de la raison d'État. Seulement on a commis une confusion grossière que dissipe une rapide analyse. Le véritable patriotisme repose sur l'affection et le consentement, non sur la haine qui est impie et qui se distingue aussi de la légitime défense qui est un devoir. La patrie n'est pas « la chose des exploiteurs » : elle garantit, non les

1. Ribot. *Psychologie des sentiments* (passim).

intérêts d'une caste, mais les intérêts de tous et ceux de la justice.

Reste l'argument populaire par excellence : perpétuer les patries, c'est éterniser la guerre. Voilà pourquoi les patries ont fait leur temps : elles ont réalisé l'unité morale de quelques collectivités, il faut réaliser celle de l'humanité. « Dès à présent, réplique M. L., nous repoussons la pensée que la guerre soit la conséquence forcée des nationalités. Elle n'est que la conséquence des passions humaines et de l'absence d'une justice internationale assez forte pour leur ôter la possibilité d'en venir aux mains. *La guerre a sa condamnation écrite dans le principe même du patriotisme, puisqu'elle s'attaque presque toujours à une patrie.* » La réponse est typique et devrait clore le débat : en rêvant pour l'avenir une organisation sociale qui aboutirait à une monarchie universelle au profit d'un despote, ou à la formation d'une multitude de cantons rivaux, et dans le présent, à l'affaiblissement du sentiment national, au risque de tenter l'ambition en éveil de voisins orgueilleux et jaloux, l'internationalisme perpétue les luttes fratricides qu'il prétend rendre impossibles. Ne peut-on pas attribuer la diminution croissante des assassinats à la crainte produite par les progrès de notre système préventif et répressif, et aussi aux progrès de la conscience morale dégageant sans cesse, sous une forme plus claire et plus impérative, le caractère sacré de la personne humaine? De même la sécurité internationale sera d'autant mieux assurée, qu'à la crainte inspirée par une puissance défensive toujours mieux outillée, se joindra la conviction de plus en plus profonde et répandue, qu'une nation est une personne qui s'appartient, qui a une dignité et une valeur propres et que les peuples doivent se conduire mutuellement comme les honnêtes gens entre eux. Si vous voulez revenir aux antiques barbaries, détruisez les nationalités; mais si vous voulez rendre les guerres extrêmement rares et peut-être détruire ce fléau, fortifiez les patries en répandant surtout cette éducation morale qui en fait comprendre l'infinie dignité, en enseignant le culte respectueux et actif de la volonté libre, individuelle ou nationale, à l'humanité tout entière sans omettre les femmes « laissées trop souvent à l'écart de toute grande préoccupation politique comme si elles n'étaient pas une moitié, et non la moins influente de la population. » Ainsi le patriotisme ne fait pas obstacle au progrès pacifique de l'humanité. Bien mieux, celui-ci ne se réalisera que si les nationalités persistent pour y concourir chacune avec leurs qualités spéciales.

Ce sont là de solides conclusions, mais certaines prémisses pourraient être, ce semble, plus complètes. Si la patrie « est une institution nécessaire, forme naturelle et indispensable de la sociabilité », dans quelle mesure l'attachement qui nous lie à notre pays est-il consenti? Comment peut-on changer de patrie et parfois en avoir deux?

Si le patriotisme repose à la fois sur l'affection et sur la liberté, comment concilier deux éléments qui semblent s'exclure, car l'amour ne dépend pas de nous? Comment reconnaître aux habitants actuels

d'une contrée le droit de s'agréger à une autre nation et d'engager ainsi les générations futures? La morale universelle est-elle respectée si je prends part à une guerre que je sais inique? Comment mettre d'accord le respect des patries « partout où elles se sont formées », et les exigences de la politique coloniale[1]? Autant de difficultés, signalées en particulier par M. L., mais que le désir « de ne pas revêtir l'appareil scolastique » l'a poussé à indiquer d'un trait, qui est juste sans doute bien qu'un peu ténu. Sur l'évolution et les variétés du patriotisme très utilement distinguées dans un ouvrage touffu et suggestif[1] sur les bases physiologiques et psychologiques de l'individualité nationale que les cosmopolites risquent de ramener à l'unité impersonnelle et niveleuse de l'instinct, sur les limites naturelles de la vie sociale qui ne peuvent s'étendre utilement jusqu'à l'infini, sur les composantes très complexes du patriotisme actuel et qu'il faudrait dissocier pour isoler l'élément primaire, sur la lente différenciation du sentiment patriotique et du sentiment religieux, on aimerait à mieux connaître les théories de M. L. Mais d'abord notre auteur a le mérite de nous faire penser à toutes ces questions qu'il ne pouvait élucider en son « traité accessible à tous ». De plus, il a très bien fait ce qu'il voulait faire, — un livre où le sens patriotique s'unit à une doctrine morale très élevée, et où les dangereuses utopies du cosmopolitisme sont réfutées avec autant de modération que de logique, — un traité suivi, qui nous manquait, sur une question qui nous intéresse tous ; une œuvre de sérieuse équité s'adressant à tous les esprits libres, mais particulièrement propre à raffermir, au milieu de tant de croyances qui faiblissent, le culte nécessaire de la patrie française qui doit planer au-dessus de toutes les luttes. La France a en effet « entre toutes les grandes nations, un rôle indispensable à remplir, puisqu'il n'est point de pays dont l'histoire se confonde au même degré avec celle de la civilisation. »

EUGÈNE BLUM.

III. — Histoire de la philosophie.

Henri Lichtenberger. LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE, in-8°, 186 p. Alcan, Paris, 1898.

Il y a environ six ans que le nom de Nietzsche commença à se répandre en France. Des articles de revues, des citations éparses, la publication, en 1892, du *Cas Wagner*, traduit par MM. Dreyfus et D. Halévy, et, l'année suivante, d'un recueil d'extraits choisis par MM. Lauterbach et Wagnon, furent les premiers aliments d'une curiosité qui, dès le début, s'était manifestée avec intensité dans les milieux littéraires pour le moraliste et l'écrivain plus encore que pour le phi-

1. Demolins. *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*, pp. 294 et suiv.

losophe. Nietzsche semblait, en effet, apporter des formules nouvelles et vivantes à l'anarchisme élégant des « intellectuels ». D'autre part, l'incontestable valeur de son style, l'âpre et éloquente poésie dont se revêtent ses paradoxes, son apparent mépris de la tradition historique enseignée dans les classes, son souci constant de la forme à donner aux idées, le recommandaient aux littérateurs de préférence aux esprits uniquement épris d'exactitude et de cohérence systématique. Pour ces raisons, Nietzsche doit à ses premiers vulgarisateurs d'avoir rapidement acquis une célébrité qu'atteignent rarement, sur le tard, les purs philosophes. Mais, par contre, leur personnalité artistique s'étant en quelque sorte interposée entre le public et lui, il n'a guère été jusqu'ici qu'entrevu à travers d'intéressantes appréciations dont l'exactitude n'était cependant pas toujours la qualité méritoire. A défaut de la traduction de ses principaux ouvrages, annoncée depuis longtemps et qui tarde à paraître, le lecteur peu familiarisé avec la langue allemande n'a encore à sa disposition que des extraits plus ou moins disparates. M. Henri Lichtenberger a jugé avec raison que les fragments et les commentaires partiels ne sauraient remplacer un exposé complet. Son travail résume l'œuvre de Nietzsche tout entière, en dégage les traits saillants, sans toutefois rien laisser dans l'ombre. Il a de plus l'avantage de mettre de l'ordre dans les conceptions, de faire un premier classement des théories, d'en montrer le développement et de donner en même temps sur la vie et le caractère si hautement original de l'auteur de *Zarathustra*, des renseignements indispensables à la pleine compréhension de sa pensée dans son ensemble.

Nietzsche a une personnalité complexe. Les aptitudes philosophiques et les tendances morales se combinent en lui avec un tempérament de poète et d'artiste. De là la variété des points de vue desquels on peut l'envisager, de là aussi la difficulté de découvrir la signification précise de ses intentions dogmatiques. Cependant, il existe une *philosophie* de Nietzsche, c'est-à-dire une conception du monde et de l'idéal, de l'être et du devoir être, qui n'est nullement incohérente, comme on serait tenté de le croire, ni même subordonnée, quant à son contenu, à l'expression littéraire qui l'enveloppe et le met en valeur.

Le point de départ de cette philosophie est, dit M. Lichtenberger, la métaphysique de Schopenhauer, la Volonté conçue comme l'essence du monde. Au point de vue de l'intelligence, le monde ne se justifie pas. La raison conclut au pessimisme. Mais, et ici commence la divergence de Nietzsche avec Schopenhauer, le monde ne pourrait-il pas être envisagé uniquement au point de vue de l'émotion esthétique, ne pourrait-il pas se transfigurer sous l'œil de l'artiste et devenir ainsi la source d'un rêve de beauté? Cette faculté de transfigurer le monde par la vision esthétique, la faculté *apollinienne* comme l'appelle Nietzsche, les Grecs l'ont possédée au plus haut degré; par elle, l'homme échappe au pessimisme; il dit à la vie : « Je te veux, car ton image est belle, tu es digne d'être rêvée! » (p. 39). A la conscience de

la beauté, s'ajoute la conscience de l'éternité de la Volonté, de son universalité masquée par l'individuation. Par cette conscience, l'homme se sent participant de la force débordante de la Nature, toujours jeune, toujours triomphante de la Mort, qui n'atteint que l'individu et n'est qu'un épisode sans cesse renouvelé de la vie universelle.

Cette conscience, l'état *dyonisien*, s'est affirmée également en Grèce avec la tragédie. L'idéal tragique ou dyonisien est né de la communion de l'individu périssable avec la force impérissable de la Volonté universelle; il s'est opposé à l'idéal apollinien, comme un autre idéal esthétique; l'homme pénétré de l'idéal dyonisien dit à la vie : « Je te veux, car tu es la vie éternelle! » (p. 40).

Selon Nietzsche, la culture apollinienne et la culture dyonisienne ont fait la grandeur de l'antiquité. La civilisation hellénique atteignit son apogée lors de l'épanouissement de la tragédie. Aussitôt après s'annonça la décadence avec l'apparition de l'idéal *socratique*, qui s'est perpétué jusqu'à nos jours et qui a engendré l'esprit scientifique et le rationalisme moderne. La jouissance que procure le savoir devient le remède suprême contre le pessimisme. Le savant dit à la vie : « Je te veux, car tu es digne d'être connue » (p. 46).

La théorie de l'évolution de la culture grecque, développée par Nietzsche dans sa *Naissance de la tragédie*, le conduisit ensuite à attaquer la culture moderne et la dénoncer comme un produit de décadence et de décomposition. La civilisation contemporaine est essentiellement *socratique*. Le partisan des « idées modernes » est naivement et résolument réaliste; il croit à la science, à sa mission civilisatrice et au bonheur général qu'elle réalisera (p. 55). Combattre l'idéal moderne, lui opposer l'esprit dyonisien comme seul capable de rénover la société actuelle et de la sauver de la décrépitude vers laquelle elle s'achemine, tel est le but que Nietzsche s'est proposé dans ses *Considérations inactuelles*. Une fois entré dans cette voie, son horizon s'élargit peu à peu. Les croyances religieuses, métaphysiques et morales, il en saisit d'un coup d'œil la parenté avec l'illusion idéaliste du savoir. Héros tragique transplanté au sein d'une civilisation socratique, il éprouve au feu de son enthousiasme dyonisiaque toutes les idées directrices du monde moderne et il ne tarde pas à en reconnaître le mauvais aloi. Depuis ses premières œuvres proprement philosophiques, depuis *Choses humaines*, et *le Voyageur et son ombre*, jusqu'à ses dernières, entre autres *le Crépuscule des faux dieux*, bien que son point de vue change assez fréquemment, ses intentions ne se démentent pas, il poursuit une lutte sans trêve contre les idéaux avec lesquels les consciences inquiètes essaient de se satisfaire. Le christianisme et la morale chrétienne « morale d'esclaves », la pensée métaphysique, en apparence seulement débarrassée de l'ontologie par la critique kantienne, la sagesse scientifique elle-même et le positivisme des hommes de science, sont autant de refuges offerts au mensonge idéaliste et de solutions abstraites et eudémonistes du problème

de la vie. Le grand ennemi, c'est l'ascète sous toutes ses formes, qui méprise la vie inconsciente et joyeusement farouche, qui est incapable de comprendre la grandeur de la brute héroïque, ivre de force et de violence (p. 99 à 143). Comment s'est élevé cet édifice grandiose de préjugés et de fausses croyances, à la suite de quelles transformations la morale d'esclaves est-elle devenue la morale universelle, et à la faveur de quelles circonstances sociales l'idéal eudémoniste s'est-il maintenu à travers ses métamorphoses, c'est ce que Nietzsche explique par l'hypothèse de l'émancipation progressive des races primitivement tenues sous le joug des peuples forts et des bandes conquérantes. Rome a fini par succomber à la coalition des peuples vaincus se révoltant enfin sous la conduite de l'esprit judaïque. La Renaissance a été arrêtée dans son essor par Luther et le protestantisme. L'aristocratie française a sombré dans la tourmente de la Révolution. La démocratie a définitivement établi la morale des esclaves et consommé la décadence. L'Europe est le champ de bataille maintenant pacifié de ces guerres matérielles et intellectuelles, et la victoire finale des esclaves s'accompagne de tous les symptômes morbides qui accusent une déchéance peut-être irrémédiable.

Ces théories historiques, relatives à la genèse des civilisations antique et moderne, nous ne demanderons pas plus que M. Lichtenberger lui-même s'il convient de les prendre au sérieux. Leur vérité n'a pas grande importance lorsqu'il s'agit d'apprécier un réformateur tel que Nietzsche. Son œuvre, on ne doit pas l'oublier, est essentiellement subjective. « Nietzsche, dit très justement M. Lichtenberger, a considéré toute la réalité un peu comme il a considéré Schopenhauer et Wagner (ses premières admirations); il l'a transformée en « légendes » infiniment curieuses et attrayantes, mais qui sont plus intéressantes peut-être comme manifestations de la pensée de Nietzsche que comme description ou interprétation du monde extérieur. Il saute aux yeux que dès l'instant où l'on se place à ce point de vue pour juger de l'œuvre de Nietzsche, il devient assez secondaire de savoir si, sur tel ou tel point particulier d'histoire ou d'anthropologie, ses idées s'accordent ou non avec les idées généralement reconnues comme vérité objective » (p. 172).

La première partie de la philosophie nietzschéenne, la partie négative, est donc en résumé une réfutation d'ensemble de toutes les vérités objectives, de tous les idéaux réalisés dans la pensée, auxquels s'est attachée l'humanité. C'est la destruction radicale du « Monde-Vérité », commencée par la philosophie grecque qui, en le posant, lui communiquait déjà des germes de ruine, continuée par le christianisme, par la philosophie critique et par le positivisme, parachevée par Zarathustra, qui est contée en termes saisissants dans le *Crépuscule des faux dieux*, sous le titre : « Comment le monde-vérité finit par devenir une fable ». Ce passage caractéristique à tous égards se termine ainsi :

5. « Le monde-vérité », une idée qui ne sert de rien, qui ne crée

même pas une obligation — une idée inutile et devenue superflue : *partant*, une idée réfutée : supprimons-la. (Grand jour. Déjeuner; retour du bon sens et de la gaieté; rougeur éperdue de Platon; sabbat de tous les libres esprits.)

6. « Nous avons supprimé le monde-vérité : quel monde reste-t-il? Serait-ce le monde-apparence? Mais non! En même temps que le monde-vérité, nous avons supprimé le monde-apparence. (Midi, instant de l'ombre la plus courte; fin de l'erreur la plus longue; apogée de l'humanité; *incipit Zarathustra*.) »

Le nihilisme, telle est en théorie la conclusion dernière de Nietzsche. Conclusion conséquente, à notre avis, avec le point de départ : l'idéalisme psychologique et le naturalisme de Schopenhauer. Bien que Nietzsche se soit vite séparé de Schopenhauer, il ne s'est jamais entièrement affranchi de son influence. Loin d'avoir manqué à la logique de l'idéalisme psychologique, il lui est constamment resté fidèle. Toute métaphysique qui se rattache au principe du vouloir, à une essence irrationnelle et concrète, à une réalité psychique primordiale, est condamnée ou à la contradiction, que Schopenhauer n'a point évitée, c'est-à-dire à la négation de ses prémisses considérées comme vérité objective, ou bien, et la pensée nietzschéenne en fournit un exemple, à la négation de toute réalité objective et, par cela même aussi, de toute réalité subjective; en fait, à la paralysie définitive et au néant métaphysique.

Mais Nietzsche est avant tout un esprit tourné vers l'action. Sa philosophie renferme une partie positive et propose à son tour un idéal : le *surhomme* (Uebermensch). « On peut définir le surhomme : l'état auquel atteindra l'homme lorsqu'il aura renoncé à « la hiérarchie actuelle des valeurs », à l'idéal chrétien, démocratique ou ascétique qui a cours aujourd'hui dans toute l'Europe moderne, pour revenir à la table des valeurs admises parmi les races nobles, parmi les Maîtres qui créent eux-mêmes les valeurs qu'ils reconnaissent, au lieu de les recevoir du dehors » (p. 147).

Dans le surhomme nous retrouvons les traits caractéristiques du héros dyonisien, entrevu par Nietzsche à l'origine de ses spéculations. Il sera d'abord l'être privilégié, l'aristocrate impitoyable qui ne connaît aucun frein à sa volonté de puissance (Wille zur Macht), insoucieux du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur, créateur de sa vérité, créateur de sa morale (p. 151). La morale du surhomme se distingue de la morale traditionnelle en ce qu'elle est une morale d'exception, qui ne s'adresse qu'à l'élite des vaillants et des heureux dans les hasards de la lutte pour l'existence. Mais le surhomme sera plus encore : l'homme ne donnera naissance au surhomme que lorsqu'il se sera en quelque sorte « supprimé lui-même » et lorsqu'il aura touché le fond de l'océan des douleurs et des misères humaines. Par la conscience du néant de toutes choses, l'homme, selon le Bouddha et Schopenhauer, conquiert le Nirvana. Un processus analogue détermi-

minera le passage de l'homme au surhomme. L'homme puisera dans l'excès même de sa souffrance l'énergie nécessaire pour s'anéantir lui-même en donnant naissance au surhomme.

Tout voile s'étant déchiré, tout nuage d'idéal extra-humain et extra-terrestre s'étant dissipé, l'âme humaine retrouvera finalement l'innocence joyeuse de l'enfant. Elle sera légèreté et rire. Le conseil suprême de la sagesse de Zarathustra est d'apprendre à « rire », à « danser » et à faire fi de soi-même. « J'ai sanctifié le rire; hommes supérieurs, apprenez donc à rire. » (*Ainsi parla Zarathustra*, 4e partie.)

Ainsi, dans son éthique comme dans sa métaphysique, Nietzsche ne dément pas sa proche parenté avec Schopenhauer. Qu'il le veuille ou non, le surhomme est une sorte de héros du renoncement, vivifié par le souffle esthético-tragique. La grandeur réelle de cette conception n'en efface point le caractère désolamment exaspéré. On estimera sans doute que cette morale amoraliste est la meilleure preuve que l'enthousiasme ne saurait vaincre le pessimisme et qu'on ne fait pas au pessimisme sa part. Le rire triomphant du surhomme n'est après tout qu'un long sanglot de désespoir.

Sur la valeur pratique de la doctrine du surhomme, M. Lichtenberger ne se prononce pas. Comme une œuvre d'art, elle se dérobe à la réfutation. C'est aussi comme œuvre d'art qu'il importe de l'envisager. Mais ce qu'il s'agissait, au point de vue de l'histoire de la philosophie, de faire ressortir, c'est que toutes ces conceptions forment un ensemble systématique, dont le point d'attache est Schopenhauer. La philosophie de Nietzsche est le côté *dynamique* du pessimisme allemand, le pessimisme portant ses fruits dans une âme galvanisée d'autre part par l'ivresse de l'énergie.

LOUIS WEBER.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

(1897. 21e année.)

Outre les trois articles de M. Willy sur la *Crise en psychologie*, nous appellerons l'attention sur les études suivantes :

R. Wahle : *Die Ethik Wundt's* (*La morale de Wundt*). — L'auteur analyse rapidement l'*Ethik* de Wundt et il conclut ainsi : « Ce livre ne nous donne pas encore les méthodes et les bases de la morale; mais nous aimons à y lire une belle histoire de la religion et des mœurs, de sages remarques sur le droit et l'État. »

O. Krebs : *Der Wissenschaftbegriff bei H. Lotze* (*Le concept de la science chez Lotze*). — Trois articles sont consacrés à traiter ce sujet : ils sont subdivisés en cinq chapitres qui portent les titres suivants : 1° la science, son contenu, sa forme, son but en général; 2° conditions; 3° moyens; 4° méthode; 5° objet et limite de la science. L'objet de la science, ce sont des problèmes, mais tous les problèmes ne sont pas scientifiques. Lotze exclut de la science toutes les questions téléologiques, tous les problèmes relatifs au commencement et à la fin du monde et au mécanisme de l'action. Il n'hésite pas à déclarer l'impuissance de la science à s'achever : « Il n'est pas nécessaire, dit-il, que tout devienne science : bien des choses sont claires pour nous sans revêtir la forme scientifique du concept. » M. Krebs conclut de cette étude que Lotze n'est pas parvenu à défendre une conception de la science pure de toute contradiction, soit en elle-même, soit dans les divers développements que lui donna le philosophe. Il admet cependant que la pensée de Lotze n'a pas évolué et il le juge en ces termes : « Les mérites de Lotze consistent plutôt dans des indications isolées, pleines de pénétration, que dans le regard d'aigle qui embrasse les conséquences et l'harmonie du système : ils résident surtout dans la position que le philosophe occupe dans l'histoire de la pensée contemporaine comme adversaire victorieux du matérialisme fondé sur les sciences de la nature. »

R. von Schubert-Soldern : *Ueber die analytische Methode und die Selbständigkeit der Philosophie* (*Sur la méthode analytique et l'indépendance de la philosophie*). — L'auteur examine les trois thèses suivantes : 1° la philosophie est une science indépendante dont le rôle est de déduire le particulier du général; 2° la philosophie n est pas indépendante : elle a pour objet de réunir les principes généraux des

autres sciences et d'en déduire une conséquence dernière; 3° la philosophie est une science indépendante : elle a un point de vue spécial, un champ d'observation particulier dans le général opposé au particulier : elle n'a à déduire ni le général du particulier ni le particulier du général. En d'autres termes elle a pour objet *das elementare Allgemeine*. C'est cette troisième thèse que soutient l'auteur.

W. JERUSALEM : *Ueber psychologische und logische Urteilstheorieen* (*Sur les théories psychologiques et logiques du jugement*). — L'auteur reprend et complète la théorie qu'il a exposée dans un ouvrage antérieur intitulé *die Urteilsfunktion*. Nous signalerons dans cet article une intéressante classification des jugements au point de vue psychologique.

A. RIEHL : *Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtung* (*Remarques sur le problème de la forme en poésie*) : 1er article. — M. Riehl, dans ce premier article, développe et explique les idées fondamentales de la théorie de l'art de A. Hildebrand, qu'il se propose d'appliquer dans un article suivant au problème de la forme dans la poésie.

J. KODIS : *Der Empfindungsbegriff* (*Le concept de sensation*). — Le concept de la sensation est double, selon qu'il est dérivé de l'analyse des perceptions ou de celle des représentations. Le concept de sensation formé par analyse des perceptions n'est pas l'unité dernière que puisse atteindre l'analyse psychologique; il ne repose que sur une fonction d'unification de l'organisme : il ne peut être utilisé que dans le domaine de la psycho physique, il est indépendant de l'opposition du subjectif et de l'objectif, de l'interne et de l'externe, qui sert de base à la théorie de la connaissance. Le concept de sensation, issu de l'analyse des représentations, nous fait atteindre les dernières unités concevables (*denkbare*) : comparé à la sensation du premier genre, il a un caractère de moindre réalité. Il trouve son application dans le domaine de la théorie de la connaissance. Ce dernier concept, du point de vue de l'empiricriticisme, peut servir à reconstruire et à analyser des valeurs de la connaissance (*Erkenntnisswerte*); mais il n'est d'aucune utilité si l'on veut décomposer en ses éléments le monde des choses ou des pensées et le reconstruire à l'aide des concepts. Tout ce qui porte le caractère d'une chose ou d'une pensée ne peut être décrit que si on le considère absolument sans le rapporter à l'individu qui affirme : de là l'erreur de ceux qui, identifiant les sensations avec les éléments, leur décernent le titre d'éléments derniers des choses : c'est faire trop bon marché de la relation fondamentale, du rapport de l'individu qui affirme avec ce qui l'entoure.

G. UPHUES : *Das Bewusstsein der Transzendenz* (*La conscience de la transcendance*). — La question à résoudre est la suivante : comment la représentation peut-elle nous révéler quelque chose de différent d'elle? L'auteur confond la conscience de la transcendance avec la conscience de l'objet (*Gegenstandsbewusstsein*) : il montre que cette

conscience ne se trouve pas originairemant dans la perception, mais qu'elle apparait dans le jugement. Les représentations sont pour nous les substituts des objets; elles sont telles parce qu'elles sont liées à une connaissance (*Wissen*) des objets, laquelle consiste en des jugements : c'est dans cette connaissance que trouvera place la conscience de l'objet, c'est-à-dire, en dernière analyse, dans des jugements et non dans des représentations. En effet, tout jugement implique un double rapport : 1° rapport du sujet au prédicat, ou en d'autres termes accord de la représentation du prédicat avec la représentation du sujet; 2° rapport des représentations, substituts des objets, avec l'objet même : cette relation n'est pas possible si la représentation n'est pas un signe de l'objet : or ce caractère n'appartient pas à la représentation prise en elle-même en dehors du jugement. Cette relation de la représentation avec l'objet constitue même le caractère propre du jugement : c'est donc ici que nous trouverons la conscience de la transcendance. Cet article est un résumé de la doctrine que développera M. Uphues dans le second volume de sa *Psychologie des Erkennens*.

H. Schwarz : *Erkenntnisstheoretische aus der Religionsphilosophie Thiele's (Théorie de la connaissance d'après la Philosophie de la religion de Thiele).* — L'auteur dégage la théorie de la connaissance contenue dans l'ouvrage de M. Thiele : *Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.* L'idée maitresse est la suivante : l'activité des catégories (*Kategorieenthätigkeit*) repose sur une détermination particulière, originairement inhérente à la pensée humaine, détermination qu'elle ne reçoit pas des sensations, mais qui au contraire agit (*waltet*) au moment où elle reçoit les sensations.

L. Grandgeorge.

Wesley Mills : *Psychic development of young animals (parts II-VI); the fonctionnal developpement of the cerebral cortex... cortical cerebral localizations, etc.* Extr. from the transactions of the royal Society of Canada; J. Durie and Son, Ottava, 1895-96.

M. Wesley Mills a commencé, en 1894, une série de recherches sur les correlations du développement psychique et organique des jeunes animaux à partir de leur naissance. Il vient d'ajouter à ses précédentes monographies une étude sur le développement du jeune chat et celui du jeune chien : il en ressort que dès la naissance, des différences profondes, qui s'accentuent avec l'âge, séparent ces deux espèces. Cela est surtout sensible en ce qui concerne les rapports sociaux : le chat est plus habile et plus vite capable de se suffire à lui-même; par contre, (ajoute l'auteur qui ne cache pas ses préférences) « le chien sait gagner des sympathies et prendre dans le cœur de l'homme une place que n'obtiendra jamais le chat, même tout jeune ». Chez le lapin et le

cobaye, le développement physique et psychique est proportionnellement beaucoup plus rapide que chez le chien et le chat : le cobaye surtout paraît obtenir, dès la naissance, presque toutes les sensations; le lapin met près d'un mois à acquérir sa complète indépendance. On peut établir la même relation entre le pigeon et la poule; celle-ci voit, sent et marche presque au sortir de l'œuf, tandis que celui-là vit quelques jours avant d'acquérir la vision et ne peut se suffire durant tout le premier mois.

Dans une seconde série d'études, M. Wesley Mills s'attache à préciser la manière dont l'écorce cérébrale entre en fonction.

Après avoir anesthésié le jeune animal et mis à nu les circonvolutions, on excite une point précis de l'écorce cérébrale. Celle-ci fonctionne rarement avant l'ouverture des yeux, toutes les fonctions restant jusque là instinctives; les localisations n'apparaissent que peu à peu, par une spécialisation progressive des diverses parties de l'écorce : on voit d'abord apparaître les centres des membres supérieurs, puis ceux de la tête; ceux du membre inférieur ont échappé à toutes les recherches, malgré l'augmentation du courant d'excitation. Tant que cette localisation n'est pas faite, on peut enlever les futurs centres des mouvements sans beaucoup troubler ceux-ci; mais l'excitation électrique nécessaire pour provoquer ces mouvemente doit être d'autant plus énergique que le travail de localisation est moins avancé : ainsi une excitation minime suffit chez le cobaye dès la naissance, parce que les cellules cérébrales sont déjà spécialisées; il la faut plus forte chez le chat et plus forte encore chez le chien. Enfin plus la localisation est avancée, plus elle est précise.

L'importance de ces recherches a déjà été signalée; elles méritent d'être suivies avec la plus grande attention, car elles fourniront certainement d'excellentes indications pour l'étude du développement cérébral de l'enfant.

J. C. Quantz : *Problems in the psychology of Reading* (*Psychological Review*, Ve suppl., pp. 51).

Les conditions physiologiques de la lecture (éclairage, dimensions des caractères, etc.) ont été soigneusement étudiées : restait le côté psychologique. M. Quantz s'est proposé de rechercher à quoi tient la rapidité de la lecture et quelle est sa relation avec le développement de la mémoire et de l'intelligence.

Tout d'abord, l'auteur cherche quel maximum de dessins de caractères ou de mots l'œil peut voir et retenir durant une exposition de 0",50 et 1" : son appareil, analogue à l'obturateur des photographes, lui a permis de constater que l'œil embrasse plus de détails en une demi-seconde qu'en une seconde. Le fait semble paradoxal; il s'explique par la rémanence des images consécutives, plus faciles à lire quand l'impression a été rapide mais suffisante. Il y a donc avantage à réduire au minimum nécessaire la durée de l'impression lumineuse : sinon, la perception est moins rapide et moins étendue, comme on peut

le voir dans la lecture courante où la persistance des impressions abaisse de 8,5 à 6,5 le taux des mots perçus, malgré la facilité plus grande apportée par le lien des mots entre eux dans la phrase.

Ceux qui atteignent le maximum à cette lecture forcée sont aussi ceux qui lisent le plus vite en temps ordinaire, mais ne sont pas toujours ceux qui écrivent le plus vite : la lecture et l'écriture semblent indépendantes. L'acuité visuelle est d'un puissant secours pour lire vite[1]; il en est de même de la qualité de visuel, quoique celle-ci ne dépende nullement de l'acuité visuelle. L'auditif reprend l'avantage lorsqu'il s'agit de retenir vite, de reconnaître, dans un texte déjà entendu, un changement, etc.

Quel est l'avantage de pouvoir lire vite? C'est d'abord, d'après M. Quantz, de retenir baucoup plus de mots, surtout lorsqu'ils expriment des idées nouvelles : ce qui s'explique parce que le lecteur rapide peut s'arrêter plus longtemps sur un mot après l'avoir vite déchiffré. Il semble aussi que cela aide au développement intellectuel : mais, sur ce point, l'auteur avoue que ses données sont insuffisantes.

Enfin la lecture la plus lente appartient à ceux qui remuent les lèvres pour prononcer les mots, comme les moteurs. On lit d'autant plus vite que l'on s'abstient mieux de remuer les lèvres : mais ce mouvement des lèvres est naturel, et c'est par un effort qu'on arrive à s'en abstenir. Il paraît d'ailleurs aider l'attention, et même facil ter la mémoire au point de vue de la fidélité. La mémoire des moteurs est très fidèle, sans doute parce que, lisant lentement des lèvres et peut-être vite des yeux, ils ont mieux le temps d'assimiler.

Tout cela s'applique à la lecture faite pour soi seul : la lecture à haute voix est d'autant meilleure, c'est-à-dire d'autant plus intelligible et plus intelligente, que la lecture faite par les yeux prend plus d'avance sur la lecture prononcée à haute voix : ici encore l'avantage appartient donc à celui qui lit vite. — Au reste, M. Quantz a observé que, dans la pratique, chacun sait assez exactement s'il lit vite ou lentement.

Cette monographie contient d'excellentes indications, et montre bien quel intérêt présente l'étude psychologique de la lecture : mais elle est loin de clore la question. C'est plutôt un essai qu'une œuvre définitive. Les graphiques sont insuffisamment repérés, difficiles à lire; les renseignements sur les sujets, leur nombre et la conduite des expériences manquent trop souvent; il semble même que certaines conclusions résolvent des questions à peine indiquées dans le travail. L'auteur ne semble pas avoir utilisé tous ses matériaux. M. Quantz joint à cette monographie un questionnaire qui lui procurera de nouveaux documents, et sans doute il les utilisera pour publier sous une forme plus complète une psychologie de la lecture. J. P.

1. M. Quantz n'a pas pris le champ visuel de ses sujets : l'omission nous semble d'autant plus regrettable que ce champ n'est pas sans rapport avec le développement intellectuel.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Annales de l'Institut international de sociologie, publiées par R. WORMS. T. IV, in-8°; Paris, Giard et Brière.

SURBLED. *Spiritualisme et spiritisme*, in-12; Paris, Téqui.

HAMON. *Déterminisme et responsabilité*, in-12, Paris, Schleicher.

G. DE FONTENAY. *A propos d'Eusapia Paladino*, in-8°; Paris, Société d'éditions scientifiques.

COMBARIEU. *Théorie du rythme dans la composition moderne, d'après la doctrine antique*, in-4°; Paris, Picard.

PÈRES (J.). *L'art et le réel : Essai de métaphysique, fondé sur l'esthétique*, in-8°; Paris, F. Alcan.

CH. LETOURNEAU. *L'évolution de l'éducation*, in-8°; Paris, Vigot.

TH. DE WYZEWA. *Pages choisies de Victor Cousin*, in-12; Paris, Perrin.

E. GOBLOT. *Essai sur la classification des Sciences*, in-8°; Paris, F. Alcan.

DUBOIS (Raphael). *Leçons de physiologie générale et comparée*, in-8°; Paris, Carré et Naud.

D. MERCIER. *La Définition philosophique de la vie*, in-8°; Louvain, Charpentier.

MACRIS. *Conciliation du libre arbitre avec le déterminisme scientifique*, in-18; Paris, Vigot.

FRED. BON. *Ueber das Sollen und das Gute, eine begriffsanalytische Untersuchung*, in-8°; Leipzig, Engelmann.

TH. LIPPS. *Suggestion und Hypnose : eine psychologische Untersuchung*, in-8°; München, Straub.

RASIUS. *Rechte und Pflichten der Kritik*, in-8°; Leipzig, Engelmann.

FRAGAPANE. *Obbietto e limiti della filosofia del diritto*, t. I, in-8°; Roma, Lœscher.

TRAJANE. *I primordi della filosofia morale. — I primordi della riflessione morale ed economica in Grecia*, in-8°; Napoli, Pierro.

MORSELLI. *Sociologia generale*, in-18; Milano, Hœpli.

G. SERGI. *Le origine psicologiche del pessimismo Leopardiano*, in-8°; Roma, Forzani.

C. GUASTELLA. *Saggi sulla teoria della conoscenza*, I, in-12; Palermo, Sandron.

HÄGERSTRÖM. *Om filosofiens betydelse för människan*, in-8°; Stockholm, Skogland.

Notre collaborateur. M. E. BOUTROUX a été élu membre de l'Institut. (Académie des Sciences morales et politiques.)

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES DU TOME XLV

Calinon. — Sur la définition des grandeurs..... 490
Dumas (G.). — L'état mental d'Auguste Comte..... 30, 151 et 387
Dunan.— La philosophie spiritualiste..... 449
Evellin. — Philosophie et mathématique : l'infini nouveau..... 113
Féré (Ch.). — L'état mental des mourants : nouveaux documents. 296
Fouillée (A.). — Les facteurs des caractères nationaux..... 1
Grasserie (R. de La). — La catégorie psychologique de la classification..... 595
Malapert (P.). — La perception de la ressemblance..... 61
Martin (abbé J.). — L'illusion des philosophes..... 466
Paulhan (F.). — L'invention..... 225
Richet (Ch.). — La forme et la durée de la vibration nerveuse et l'unité psychologique du temps..... 337
Séailles (G.). — Un philosophe inconnu : Jules Lequier..... 120
Sikorsky. — Quelques traits de la psychologie des Slaves..... 625
Schinz (A.). — La moralité de l'enfant..... 259
Tardieu. — La psychologie du malade..... 561
Winiarski. — Essai sur la mécanique sociale..... 351

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS ; VARIÉTÉS

Dissard. — Les synergies visuelles et l'unité de conscience..... 303
Dugas. — Un cas de dépersonnalisation..... 500
Lourié (O.). — Le congrès de Moscou et la psychologie..... 76
— Le congrès de Stockholm..... 224
Tannery (P.). — Sur la mémoire dans le rêve..... 637

REVUES CRITIQUES ET GÉNÉRALES

Belot (G.). — Les *Principes de Sociologie* de Herbert Spencer... 310
Penjon (A.). — L'année philosophique (7e année)..... 181
Richard (G.). — Les causes actuelles en sociologie génétique ... 508

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Basch. — Essai critique sur l'esthétique de Kant..... 92
Chabot. — Nature et moralité..... 437
Comte. — La sociologie..... 106
Costantin. — Les végétaux et les milieux cosmiques..... 416
Cresson. — La morale de Kant..... 431

Durkheim. — Le suicide : étude de sociologie..... 422
— *L'Année sociologique*..... 649
Faggi. — *Sulla natura delle propositione logiche*..... 216
Favre. — L'étude des méthodes dans les sciences expérimentales. 641
Fitzgerald. — *The rational, or scientific, ideal of morality*..... 554
Fleury (de). — Introduction à la médecine de l'esprit..... 197
Fragapane. — *Il problema delle origine del diritto*..... 208
Glogau. — *Die Hauptlehren der Logik*..... 217
Gomperz. — *Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen*.. 219
Guicciardi e Ferrari. — *Di alcune associazioni verbali*..... 546
Haeckel. — Le monisme, lien entre la religion et la science..... 89
Harms. — *Psychologie*..... 204
Henri (V.) — *Ueber die Raumwahrnchmungen des Tastsinnes*. 549
Kreibig. — *Aufmerksamkeit als Willenserscheinung*..... 320
Ladd. — *Philosophy of Knowledge*..... 645
Lange. — *Periodische Depressionszustünde und ihre Pathogenesis*..... 322
Laupts. — Perversion et perversité sexuelles..... 213
Legrand. — L'idée de patrie..... 657
Letourneau. — L'évolution du commerce dans les diverses races humaines..... 205
Lichtenberger. — La philosophie de Nietzsche..... 662
Lloyd Morgan. — *Habit and instinct*..... 202
Mercken. — Le principe inductif..... 216
Mellone. — *Studies in philosophical criticism and construction*. 334
Nordau (Max). — Psycho-physiologie du génie et du talent..... 193
Orchansky. — Considérations sur la loi psycho-physique..... 318
Piat. — La personne humaine..... 543
Préaubert. — La vie mode de mouvement..... 415
Renel. — L'évolution d'un mythe..... 214
Rober y (de). — L'éthique : le psychisme social..... 107
Scripture. — *The new Psychology*..... 200
Secrétan. — La société et la morale..... 207
Selby-Bigge. — *British moralists of the XVIIIth century*..... 101
Sikorski. — *Fisionomika i psichitscheskoié sostoïanié piianits*. 327
Stein. — *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie*..... 328
Stern. — *Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft*..... 99
Tarantino. — *Saggio sulla volontà*..... 334
Tarde. — L'opposition universelle..... 81
Tarozzi. — *Della necessità nel fatto naturale ed umano*..... 333
Tilliez. — Le mariage, sa genèse, son évolution..... 208
Trojano. — *La storia come scienza sociale (prolegomeni)*..... 333
Vazeille. — La question sociale est une question de méthode.... 210
Walras. — Études d'économie sociale..... 103
Wolff. — *Zur Psychologie des Erkennens*..... 219

REVUE DES PÉRIODIQUES ETRANGERS

American Journal of psychology 556
Mind, a quarterly review of philosophy 109
Philosophical Review 220
Viertel jahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 668
Voprosy filosofii i psychologuii 441

NÉCROLOGIE

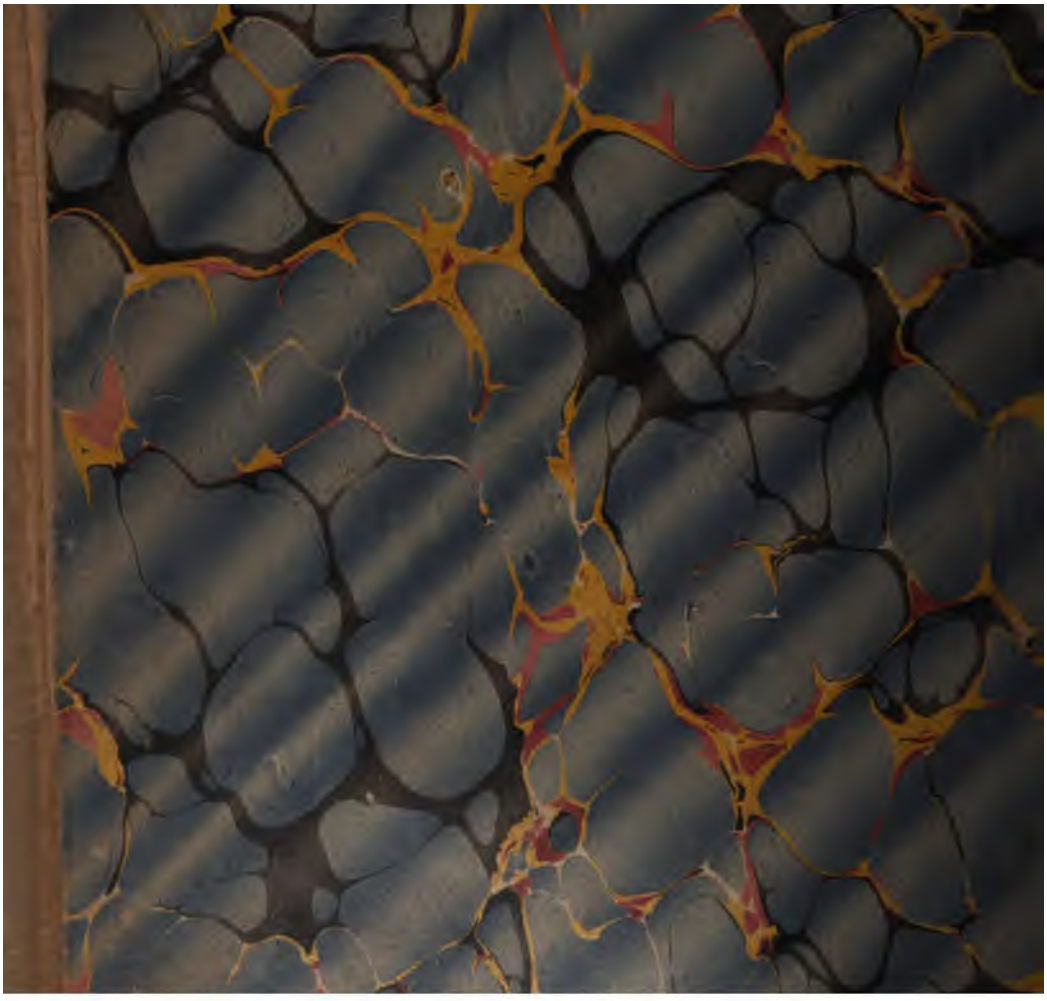
Ch. Bénard 335
Ollé-Laprune 335

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

DOES NOT CIRCULATE

DOES NOT CIRCULATE



Stanford University Libraries
3 6105 013 463 216